

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, MORAL Y
POLÍTICA II



TESIS DOCTORAL

**Configuraciones tecnológicas del espacio público
contemporáneo. Para una filosofía de la tecnología**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA

PRESENTADA POR

Silvia Marisa Gonçalves Ferreira Carvalho

DIRECTORES

Andoni Alonso Puelles
Paulo Tunhas

Madrid, 2018

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, MORAL Y POLÍTICA II



CONFIGURACIONES TECNOLÓGICAS DEL ESPACIO PÚBLICO
CONTEMPORÁNEO.

PARA UNA FILOSOFÍA DE LA TECNOLOGÍA.

Sílvia Marisa Gonçalves Ferreira Carvalho

Tesis doctoral en filosofía

Directores:

Dr. Andoni Alonso Puelles

Dr. Paulo Tunhas

2016

Índice

Agradecimientos.....	IV
Resumen.....	VII
English abstract.....	VIII
Siglas y acrónimos	XIII
Prólogo.....	XIV
Introducción	XVI

CAPÍTULO I

EL PRECARIO, UNA SUBJETIVIDAD TECNOLÓGICA PRODUCIDA

1.Marco teórico y su perspectiva histórica.....	2
1.1. El mundo y la máquina interior.....	10
1.2. La historia de una semántica.....	14
2. Una sociedad <i>high tech</i>	24
2.1. Trabajadores y precarios	28
2.2. ¿Quién es el precario?	31
2.3. El sarcasmo político de los marginales	38
2.3.1. El luddismo y el situacionismo frente a la tecnología	43
2.4. Una masa pensante	48
2.5. Antagonismo político y marginalidad	51
2.6. El precio del orden	52
2.7. La fábrica social de la precariedad.....	55
2.7.1. La despolitización del ciudadano común	56
2.8. <i>Chavs, racaille</i> y generaciones perdidas	57
3. Masa, público y multitud: una historia conceptual del precariado.....	61
3.1. Los jóvenes y la chusma.....	62
3.2. La masa y la edad técnica.....	65
3.3. El público.....	75
3.4. Multitudes. El precariado como subjetividad tecnológica.....	81
3.5. Yo y nosotros. Precarios y capitalistas	86

CAPÍTULO II

ARQUEOLOGÍAS DE LA CIUDAD DIGITAL

1. El fin de la filosofía	90
2. El código urbano neoliberal	93
2.1. La construcción privada del espacio	97
2.2. Geografías urbanas de la acumulación.....	99

2.3. Cotidiano y emancipación.....	103
3. La marginalización urbana del precario	106
4. El ciudadano común, protagonista del espacio urbano	109
5. Políticas urbanas del miedo.....	112
5.1. La ciudad digital.....	114
5.2. Realidad virtual y urbanismo	117
5.3. El trabajo en la ciudad digital	122
6. Política y tecnología.....	128

CAPÍTULO III

EL TECNOCAPITALISMO

1. El concepto de <i>general intellect</i>	132
2. El toyotismo y el “yo colaborador”	134
2.1. El tecnocapitalismo.....	137
3. El viraje emocional y cognitivo de la producción.....	141
4. La espiritualización del sistema productivo	145
4.1. Un sujeto maleable en la era de los deseos maquínicos	148
4.2. El individuo del rendimiento: auto-explotación y emprendimiento	149
5. La funcionalización de lo social.....	153
5.1. Globalización tecnológica y neoliberalismo	155
5.2. La pasión por el real y la utopía pornográfica	157
5.3. La proletarización de lo público.....	160
5.4. Dependencia y capitalismo	164
6. La cultura de los comunes	165
6.1. Bienes comunes.....	173
6.2. Conocimiento común	178
6.3. La funcionalización de la cultura	179
7. La globalización simbólica corporativizada	189
7.1. Las culturas libres: industria y libertad.....	195
8. La inevitabilidad del decrecimiento y el paradigma del procomún	202
8.1. Cambiar y decrecer.....	207
Conclusiones	211
Bibliografía	
a) Filosofía	223
b) Economía, historia, estudios culturales y otros	232
c) Literatura	245
d) Cinematografía, fotografía y otros.....	248
e) Webgrafía.....	250

Agradecimientos

Mis primeras palabras son para Dr. Andoni Alonso Puelles. Sin su decisiva ayuda este trabajo no podría haber sido realizado. Él personificó para mí una idea de universidad fuera de los mapas mundanos. He podido ser objeto y testigo de tal hecho inúmeras veces. Esa idea de universidad podría ser traducida en muchas palabras. La primera, *philia*. La segunda, don. Sin exageración, he podido comprenderlas, conociéndole. Mi deuda hacia él es una de esas que no se pueden pagar. Agradezco su ayuda a mi arriesgado castellano, la traducción de textos, la integración en el trabajo de investigación, el conocimiento de autores que no figuraban en mi horizonte cultural, los libros difíciles de encontrar, pero, sobre todo, la ilusión y la vivencia de que las ideas pueden cambiar el mundo. Debo añadir que estas breves palabras, incapaces de expresar todo lo que he recibido, al ser publicadas, son la expresión directa de un pequeño olvido mío a un pedido suyo, el anonimato de su ayuda.

Agradezco al Dr. Paulo Tunhas que me ha dado el apoyo y la ayuda necesarios en la Universidad de Oporto y que me han permitido llevar adelante esta tesis.

Al Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II en el cual he sido acogida, apoyada e integrada desde el primer momento. Ha hecho que la experiencia de investigación y de la redacción de esta tesis pudiese desarrollarse en un ambiente placentero y pleno de ilusión.

Agradezco también a mi padre, Sisnando, por su comprensión y por su ayuda que me posibilitaran terminar el presente trabajo. A mi madre, Lourdes, que me ha dado mucha esperanza para proseguir. A Pedro por toda la ayuda y apoyo que me dedicó.

A Neide por su escucha.

A Maria dos Prazeres e a Maria da Purificação (*Paixão*), dos mujeres admirables en tiempos difíciles y de un Portugal que ya no existe más. *In memoriam*.

A Elena y a Miguel por la hospitalidad con la cual me han recibido desde mi primer día en Alcalá de Henares. Edulcoraron y alegraron la experiencia de un cambio de país y de idioma.

A Lola, Javier, Sergio y David, compañeros de jornada, que me han mostrado el rostro humanizado de la ciudad de Madrid.

Dejo también mis palabras de agradecimiento a Dr. Graciano Arnaiz que, cuando aun no era alumna de la Universidad Complutense de Madrid, me ha hecho ver las fuertes

relaciones entre la nostalgia popular y el trabajo intelectual. En muchas ocasiones he podido ser honrada con su generosidad, hospitalidad y ayuda académica que no olvidaré.

A Maria y Amador que, en el barrio Lucero, me han mostrado la fuerza de los pequeños heroísmos vitales.

A la *Fundação para a Ciência e Tecnologia* (FCT-Lisboa) de Portugal que me ha propiciado los recursos materiales necesarios para desarrollar y presentar este trabajo.

Esta disertación ha sido realizada con el apoyo de una beca pre doctoral de la *Fundação para a Ciência e Tecnologia* (SFRH/BD/76128/2011)

Cofinanciado por:



UNIÃO EUROPEIA
Fundos Europeus
Estruturais e de Investimento



Título de la disertación: Configuraciones tecnológicas del espacio público contemporáneo. Para una filosofía de la tecnología.

Resumen

El precario es hoy el signo de la relación social por excelencia. En un tiempo donde la tecnología puede más que nunca, la vulnerabilidad sistémicamente producida y distribuida por los más débiles es al final el cerne de las relaciones sociales y productivas. El individuo está así a un tiempo abandonado a sí mismo y por otro colonizado por los idearios de la transparencia, proactividad, optimismo y flexibilidad. El *pensamiento deseante* y las técnicas de apaciguamiento de las dificultades son apenas subterfugios para dejar todo como está. Se perpetúa de este modo un código de miserabilización social que beneficia a algunos restringidos sectores sociales. Frecuentemente la discriminación de los más expuestos va de sí a sí mismos y ese aparato psicopolítico garantiza la perpetuación de un orden que es medioambiental, social y culturalmente destructivo. Decrecer y vivir de otro modo es un horizonte vital y colectivo que hace más de medio siglo se ha hecho sonar. Para quien lo quiera ver es desde ya una inevitabilidad. A la miseria sistematizada por la tecnología cumple responder con la renuncia a entrar en ese orden. Soluciones como el rendimiento ciudadano, el conocimiento libre, plataformas de aprendizaje e intercambio de experiencias son algunos ejemplos de que el cambio ya se hace notar, aunque molecularmente. Son modos alternativos viables a la narrativa progresista del crecimiento y del desarrollo. Es también la expresión de un fundamental deseo de que la sociedad por venir no sea la del pleno empleo, inundada de objetos y saturada de quehaceres efectivamente inútiles. El ideario sócio-político que presenta la sociedad del pleno empleo como algo deseable es un artefacto decadente en relación a los tiempos que hoy son dados a vivir. Para que tal consciencia sea cada vez más presente es necesario mirar al precario para allá de su supuesta imagen de perdedor. Él es, simultáneamente, el resultado de una sociedad y el posible comienzo de otra en fin diferente.

Palabras clave: tecnología, precariedad, política, masa, explotación.

English abstract

Dissertation title

Technological configurations of the contemporary public space. For a philosophy of technology.

Introduction

Today precariat is the symbol for social relationship *par excellence*. This is a time where technology is more powerful than ever. And systemic produced and distributed vulnerability among the weaker is the kernel for those social and productive relationships. Individuals are at the same time abandoned and colonized under the ideas of transparency, proactivity, optimism and flexibility. *Desiring thinking* and pacifying techniques for difficulties are just excuses to leave everything as it is in fact: a code to impoverish the social that benefits only small social sectors. Often discrimination against the more exposed appears among the weaker themselves. The psycho-political structure guarantees to perpetuate the destructive order against environment, society and culture. De-grow and alternate ways of life represents a different vital and collective horizon proposed more than half century ago. A true perspective would reveal its inevitability. The answer to systematic misery given by technology is to renounce to be part of that order. Solutions such as productive citizenship, free knowledge, platforms to share and exchange knowledge and experiences are some examples for that possible change although in a molecular level. Those are viable and alternate modes for the narrative of progress, growth and development. Also those alternatives manifest the desire of a future society different to the full employment, flooded with objects and saturated with useless activities. The social and political thinking that presents full employment as something desirable becomes a decadent proposal for the times we must live in. To be more aware of that decadence it is required to contemplate precariat something beyond the category of loser. Precariat is the result of a type of society and maybe the beginning of another completely different.

Objectives

This paper tries to show an identity from a subjectivity recently emerged: precariat. Precariat is defined by a massive technological change that confines to exclusion and self-contempt. Also the aim of the paper is to reconstruct an image beyond the dichotomy between losers versus winners, virtuous versus useless people, between good people versus mob. Also to understand vulnerability requires deconstructing how weaker people blame themselves due to self-interested discourses and moral practices. In doing so it is possible to relativize devices to subjectivize in order to understand precariat identity under a different light. Then this would allow comprehending critically the flexible economical and political context in its global dimension. Precariat is the exposed body for a class struggle occurring mainly in their own minds. This fight goes on in social discourses and tools precariats use to understand themselves.

Results

The history of Western Technology is interwoven with rival agents questioning clearly a supposed one way development: levellers, highway men, Portuguese millers from Cavalladas, situationists, evicted people and the present precariats. On the streets their faces are unusually familiar. And up to some point their faces belong to those that wrongly consider themselves as immune to precariat. One of the results is how the vulnerability attributed to precariats is, in the last extent, the result of a society that rejects individual and social finitude. That rejection is due to a model of profitability under serious questioning. But precariat, subverting Charlie Hebdo's dictum, are all of us. Spiritual devices to control the most exposed individuals to social difficulties work as a systematic erasing of the political. If there is no antagonism there is no social public space. Mindfulness and positive or self-help thinking work as the best aliases for a code of de-socialization for a paramount efficiency. Those try to standardize symbolic and labor exploitation denying it. Precarity takes place symbolically and physically. Starting from this hypothesis this dissertation has three parts. First there is a basic approach on the precariat's identity as a subjectivity produced by the global and techno-urban order. People, mobs and multitudes are some of its historical precedent and representatives. The second part goes on analyzing urban space where precarity is coded from a neo-con stand. Neo-liberalization of the world transforms society in a gigantic machine to produce unhappiness both individual and collective. Final part tries to define techno-capitalism as the production of signs and relationships loaded by

a private representation of technology. This analysis goes on the role for information and culture transformed in simple resources to plunder. Phenomenon of precariat is also involved in those culture and information. Precariat acquires many different sides and not only in its economicist side. Precariat goes as psychological, political and cultural annihilation of individuals, especially those more open to economical exploitation. In this process urban space is seized ending as a place for socialization and culture is reduced just as a question of consumerism, competitiveness and entertainment. Becoming exchangeable culture is functionalized and nullified as antagonistic potentiality. For these reasons above it is important to make visible precariat as a structural subjectivity for the present social-economical dynamics. It is not anymore a fatality or externality from economy crisis. Being expelled from the public space is paradoxically its principal character. In the precariat, intellectuals and mobs, élites and demos are joined. For these reasons precariat is a completely new and crucial figure in Western history.

Conclusions

In the process of getting information and reflecting about the contents of this dissertation it appeared necessary to clear out the anthropological thesis embedded into neoliberal political and economy model. The experience of change begins with the awareness of a new look into the common and the commons belonging to institutions and society. Coupled with this appears the urgent need to de-grow against the current discourses on sustainability and development with other means. It begins with an individual awareness. This reflection can take place from a subjective experience on the precariat itself. Our society of efficiency has not abandoned fiction and drama but has recruited them for its own agenda. In spite of the usual fight against humanist knowledge there is a disproportionate hunger for fake realism, a fiction among fictions. A discourse about human condition cannot be a meta-narrative for every social dynamics and relations. Entrepreneurs and *homines economicus* are outdated asocial models although economical and political mainstream keep passionate discourses defending them. The voice of History. In this broad landscape for understanding, oppression does not disappear but it is sweetened by mental or behavioral pacification of the weaker. Change requires the need from exploited ones to avoid mental devices of guilty. Experiences of vulnerability and negativity claims to be accepted as a basic humanizing experience.

There should be an institutional route to accompany this other way to understand vulnerability, not as individual failure. This reflexive way should be different from

traditional solutions such as full employment or social assistance. Those do not offer something different from past times.

Millions of lives appear in our world to be truncated and smashed for useless jobs. Present society is not industrial for everybody if in any other time it was. Markets are flooded with products without any humanizing horizon or use apart of consumerism. Work in this endless production system is not, opposite what Luckács considered, able to emancipate. Planned scarcity benefits a global design for trans-national élites where the new order gives to 1% of population a 40% of the GNP as it happens in the US.

At the same time technological power becomes more and more sophisticated and systematic, individuals that need a work to survive are removed from the most basic means of survival. Social and political imagination becomes outdated compared to technology. Global blackmail –manifested in threats on de-localization from companies to governments, from international organizations such as MIF or ECB to poor or peripheral countries– is the most visible body of class struggle. This struggle reinvents patrimonialist models for accumulation and exploitation from the past although its multiple expressions.

Language, social relationship, imagination confronts the risk of becoming resources available to economy. Drama, fiction, argumentation at the level of crucial moral and social issues are terminated. Conscience itself risks the possibility of being a place for markets.

The crucial change will happen when breaking a dominant social code loaded with technological values and efficiency mythology. That will imply to relativize and acquire a critical view upon Western history. This history always paid attention to winners. Vulnerable characters, resulted from this model were forgotten. To live in a different way is not a utopian goal or a mere idealization for dreamers. On the contrary, it is inevitable due the present circumstances. To some extent there is not another pragmatic possibility if we take into account the limits of resources, ecological balance and economic sustainability for societies. De-growth economy offers another kind of sustainability alien to any full employment politics or (subjective, social) border closing to alien misfortune can achieve. Precariat is, above all, the price some pay for a collective vulnerability. An insight upon precariat as collective issue begins acknowledging that very collective vulnerability. Also it requires to acknowledge a personal and collective failure in present times. That failure manifests the sign of a profound misbalance between technological achievements and the generated human incapability. That misbalance is to some extent sign of the primitive savage life that humanity did not abandon yet. Also the moral of private virtue, the sense of property and the blame to marginal people. In some sense that world is the same than the

old one. Sociability should be guaranteed in a basic individual that does not exist: transparent, owner of private ideas and virtues that make it different to the rest. Once again ideals of exclusivity and closeness serve social disaggregation. Ideas are flying weapons against the other. In the last extent that subject is a collective heritage from those who made technology a systemic machine to destroy poor people and different ideas. In this subtle movement well known by millions of people around the world, poor people receive the blame for social decay and poverty, the very same things they are victims. Even poor people confronts the denial to be part of public space. Blaming the victim is the slogan for a society technologically stronger than ever. Also it is at the same time the weak personal and collective scape from reality.

Keywords: technology, precariousness, policy, mass, exploitation.

Siglas y acrónimos

ACC – Academia de Ciencias de Lisboa

BCE – Banco Central Europeo

BIEN – Basic Income Earth Network

BM – Banco mundial

CC – Creative commons

CE – Comisión Europea

CIAM – Congreso Internacional de la
Arquitectura Moderna

CLW – China Labour Watch

CNC – Computer Numeric Control

DAC – Design Against the Crime

EC – European Comission

ERC – Entidad Reguladora para la
Comunicación Social (de Portugal)

ESS – Economía Social y solidaria

FCT – Fundação para la Ciencia y
Tecnología (Portugal)

FMI – Fondo monetário internacional

IC – Ingreso ciudadano

IoT – Internet of Things

IPCC – Intergovernmental Panel on
Climate Change

JRF – Joseph Rowntree Foundation

MIT – Massachusetts Institute of
Technology

MUDS – Multi User Dungeon

OA – Open Access

OCDE – Organización para la
Cooperación y el Desarrollo Económico

ONU – Organización de las Naciones
Unidas

PAEM – Programa de Apoyo
Empresarial a las Mujeres

PLOS – Public Library of Science

PNUD – Programa de las Naciones
Unidas para el Desarrollo

RB – Renta básica

RECSS – Research Centre for the Social
Sciences

SCOP – Sociedad Cooperativa Obrera de
Producción

TAFTA – Trans-Atlantic Free Trade
Area

TPP – Trans-Pacific Partnership

TRIPS – Agreement on Trade-Related
Aspects of Intellectual Property Rights

TTIP – Transatlantic Trade and
Investment

UE – Unión Europea

WBCSD – World Business Council for
Sustainable Development

WRM – World Rainforest Movement

Prólogo

Cuando presenté el proyecto de investigación à la *Fundação para a Ciência e Tecnologia* (FCT) de Portugal mi principal intención era averiguar las transformaciones políticas que las tecnologías de la información y comunicación propiciaban en el espacio público actual en lo que se refiere a un cambio directo en la vida y subjetividad de los individuos. Circunscribiendo, me interesaba particularmente la emergencia de nuevas formas de subjetividad directamente relacionadas con las manifestaciones y con las reivindicaciones callejeras. Estaba delante la consciencia colectiva de que un acontecimiento (Zizek, 2014) estaba sucediendo en Madrid, en Lisboa y en otras plazas de otras ciudades del mundo. Se asistía, así parecía, a un nuevo fenómeno popular si bien que, para comprenderlo en su debida medida, era necesario indagarse sus antecedentes históricos. Surgió un interés por los anónimos, por los olvidados en los relatos de los vencedores, a los cuales socialmente se presta un homenaje desmesurado e idólatra. El fracaso y la vulnerabilidad son al final un tabú en la sociedad del emprendimiento, del desarrollo y del crecimiento. El voluntarismo, pensamiento deseante y cierta terquedad inflaman discursos desde Michelle Obama, Donald Trump o mismo, más cerca, Pedro Passos Coelho.

Estábamos por entonces en los años en que la gente salía a la calle para afirmar que el 99% estaba descontento con el diseño de la presente sociedad... Se percibía una relación y un desequilibrio fundamental entre una tecnología que cada vez más puede, que aumenta su poder productivo a cada momento, e, inversamente proporcional, un diseño social que visa desposeer sistémicamente las personas de sus medios de vida, la propia política, e inclusivamente marginando las formas culturales para espacios de consumo. Dada esa mi intención inicial no cambié el título de la presente disertación precisamente para quedarse marcado este trayecto. *Configuraciones tecnológicas del espacio público contemporáneo. Para una filosofía de la tecnología*. Nunca en la historia hemos tenido la capacidad tecnológica global para resolver problemas elementales y nunca también la miseria ha estado diseñada de un modo tan sistémico y calculador. Ese ha sido mi punto de partida. Siempre ha existido miseria, pobreza y carencia pero nunca estas han estado sistematizadas al punto de ser producidas por minorías y por agenciamientos globales que hacen con que el *status quo* se mantenga. O sea, para muchos millones de personas vivir equivale a entregarse a un juego donde nunca podrán salir, un juego que no eligieran jugar, que les domina y que les somete. Ese juego los mantiene al borde de la lucha por la supervivencia al mismo tiempo

que la manipulación de sistemas financieros, cambios de legislaciones hacen con que su desventura no sea casual. En esta sociedad donde cada vez más personas se enfrentan a la desocupación forzada, a un trabajo deshumanizador, las desigualdades aumentan a cada día (Stiglitz, 2015). Un retrato del precario podrá ayudar a que la vulnerabilidad deje de ser entendida como una carencia o una flaqueza personal. Se introducirá una brecha en el discurso del culto a los vencedores, esperándose así que se vislumbre el horizonte desde donde se pueda vivir de otras radicales maneras.

Introducción

Hay un modelo de relación social que es preponderante en la actual sociedad, la precariedad. La precariedad es el código social advenido de una percepción competitiva de las tecnologías de punta. El coste social de esa visión estratégica de la globalización encuentra en el precario su acepción más contundente. El precario es el otro rostro de la sociedad tecnológica. Es simultáneamente aquel que no puede fracasar y el resultado mismo de una vulnerabilidad conjunta y de un fracaso social. El precario es el nuevo *homo sacer* (Agamben, 2007). Sagrado y desechable, esencial y despreciado. Al tiempo que es necesario como centro del modelo económico e imprescindible blanco de chantaje social, su condición es rechazada incluso por sí mismo.

La precariedad es el resultado de un código tecnológico aplicado a toda la sociedad, inclusivamente al dinamismo mental de los individuos. Estamos delante una sociedad que exoriza la vulnerabilidad al tiempo que la produce económica, simbólica y políticamente. El precario es su producto más apurado, que lleva en su amago una contradicción globalmente contrabecha. Este código es inspirado en el poder de la técnica desde sus valores de eficiencia, rapidez, eficacia, transparencia e funcionalización. Representa un paradigma de miras cortas ya que no tiene en cuenta otros valores como la importancia de la ficción, de la heteronimia, de la creatividad como experiencias humanas imprescindibles. Está también basado en la privatización del conocimiento y de la tecnología en función de intereses económicos muy circunscritos que, a su vez, sirven una parcela muy limitada de la población mundial, el 1% proclamado en *Occupy Wall Street*. Es también el marco común de una experiencia vital para la mayoría de la población mundial; la relación social por excelencia (Bifo, 2009b). Está en su centro y, al tiempo, en el margen. En una sociedad marcada por el poder tecnológico la debilidad no es asumida, antes explicada en un vasto proceso de culpabilización de los perdedores. Pensamiento positivo, *mindfulness*, emprendimiento, todos estos dispositivos son movilizados ahora para la producción de trabajadores sumisos, maleables y siempre dispuestos a *arriesgar una nueva aventura*. Al tiempo, la sociedad es formada desde un *apartheid* cuyo diseño lacónico se da entre sus dos personajes principales de la globalización económica: los emprendedores y los fracasados.

Así partiendo de esta hipótesis, la tesis se desarrolla en tres momentos principales. El primero se caracteriza por un abordaje inicial de la identidad del precario en cuanto subjetividad producida por el orden global tecno-urbano. El segundo capítulo está dedicado al análisis del espacio urbano donde esa precariedad es codificada desde el viraje neoliberal. Finalmente, en el tercero se procurará definir el tecno-capitalismo mediante la

producción de signos y de relaciones marcadas por una representación privada de la tecnología y de las relaciones sociales. El análisis será extendido al papel de la información y cultura como recursos que expoliar en el contexto de las comunicaciones sincrónicas globales que están en la base del fenómeno de la precariedad. La precarización se da así en muchos niveles no solo en su rostro inmediatamente económico. Pasa, sobre todo, por la anulación psicológica, política y cultural de los individuos y comunidades, sobre todo aquellos que están más expuestos. En este proceso el espacio urbano es secuestrado como lugar de sociabilidad y la cultura es reducida a un mero producto de consumo, de competitividad y entretenimiento. Al volverse intercambiable la dimensión cultural es funcionalizada y anulada en su energía creativa, crítica e antagónica. De ese modo, es importante la visibilización del precario como una subjetividad estructural de la dinámica socio-económica actual y no como una fatalidad o una externalidad de la recesión económica.

La miseria es objetiva (Gorz, 1969). Se ve cuando alguien no consigue satisfacer sus necesidades inmediatas para lograr su literal supervivencia o, colectivamente, cuando el código social dominante favorece o fomenta las condiciones para que eso suceda. Tiene varios grados y matices. Y también se relativiza, se asimila y se gestiona, transformándose en objeto de chantaje, disciplina y dominio social. Una parcela cada vez más significativa de la humanidad se enfrenta en este preciso momento a tal situación. El número de «personas excedentes» tiende a crecer al paso que la concentración de capital tiende a aumentar. En EE.UU., por ejemplo, el 1% más rico se queda con un cuarto de los ingresos del país. Uno de cada seis norteamericanos que desean trabajo no lo consigue y uno de cada siete vive de cupones de alimentos (Stiglitz, 2015).

El precariado es así el otro lado de una economía y sociedad basadas en el papel innovador de la tecnología. El papel atribuido culturalmente a la tecnología ha revelado su rostro más oscuro en la producción en masa de parados, precarios y otras figuras desempoderadas en los países dichos desarrollados. La sociedad lograda actualmente no es nada más que una distopía neoliberal concretizada, una falta de sociedad que lleva millones al borde del desespero y de la exclusión social. La tecnología es vista entre juguetes lúdicos, artefactos de consumo y, por otro lado, es poder y control, vigilancia y especulación de una minoría que perfila una sociedad basada en la expoliación y expropiación de la mayoría. Este es el código prevaleciente de la sociedad donde los más frágiles han sido puestos a producir símbolos y artefactos contra sí mismos, como el trajín del emprendimiento y del pensamiento positivo.

La materialidad inmediata del sufrimiento de un marginal sin techo o de un migrante a las puertas de Europa en el imaginario de la filosofía en sentido tradicional puede remitir a la banalización o al sentimentalismo llano. Es cierto que los sin techo tienen algo de fotografiado visto el asunto desde la perversión periodista. Por medio de los medios audiovisuales el que mira y aquel que es tele-mirado están implicados en una relación política. Uno y otro son en gran medida producidos por códigos sociales, un modelo de urbanidad y un sentido aunque sea mínimo de convivencia y exclusión. ¿Qué sociedad es aquella en la que para que unos aparentemente vengzan en la normalidad del éxito cotidiano de los días otros sean arrojados al margen de una vida donde sus inmediatas necesidades de supervivencia les son vedadas? Resulta que es precisamente una de las preguntas filosóficas por excelencia: ¿cómo vivir en estos tiempos? Tales preguntas se multiplican en otras más concretas: ¿Qué relaciones se producen en la sociedad donde la acumulación y el crecimiento se han vuelto transversalmente incuestionables? ¿Cuál el grado de complicidad personal en ellas? ¿Qué micro-acciones se pueden llevar para que el código social predominante no sea el de explotación, precariedad y violencia? ¿Qué concepciones y representaciones confirman, fomentan y perpetúan ese orden?

La técnica es hoy no solo una metáfora adecuada para entender la política (Winner, 1986). La técnica es la propia forma de la política en la medida en que el espacio de las decisiones colectivas es tomado como un proceso de administración y gestión técnico, neutro y supuestamente experto. A lo largo de la historia espantosos logros técnicos que exigieron un grado profundo de racionalización y de sistematización contribuyeron en cambiar la percepción colectiva de lo social. No interesa apuntar una panoplia lineal de inventos ya que una técnica logra ser entendida solamente en estricta relación con su código específicamente cultural (Mumford, 1997). El cemento, por ejemplo, permitió a los romanos grandes logros en la funcionalización de sus ciudades y construcciones. Deviene de ahí su merecida fama de ingenieros. Sus inventos y técnicas aun hoy inspiran a urbanistas y arquitectos de la actualidad. La Venecia medieval ha logrado un tal desarrollo que es la primera ciudad artificial por excelencia en el imaginario de los utopistas que le han seguido (Mumford, 1961). Desde un lugar aparentemente inhabitable logró con sus palafitos ser un punto de comercio central en las relaciones entre Occidente y Oriente en la cuenca del Mediterráneo. Hoy ejemplos como el Burj Khalifa, el edificio más alto del mundo, o la presa Hoover en el curso del río Colorado –sin la cual Las Vegas no sería la eterna ciudad de la luz– llevan al límite la asociación entre el poder tecnológico de fabulación y su concreción (Sudjic, 2007). Pero se añade hoy lo que la innovación

tecnológica hace una particular incursión en el aparato sensitivo humano. El *Google Driveless Car* y el *Lionbridge's Geofluent* son ejemplos esclarecedores. El primero ha permitido a partir de una inédita recopilación de datos entre *Google Maps* y *Google Street View* que un coche haya recorrido 1000 millas sin cualquier interferencia humana inmediata. El segundo se trata de un *software* de traducción instantáneo que no permite ya reconocer significativas diferencias entre él y un traductor humano en el contexto de la comunicación compleja. O por lo menos así es presentado. En ambos casos, el hombre parece ya una pieza obsoleta. Y más que nunca la sociedad actual desarrolla este imaginario sin producir medidas políticas para el hombre o mujer desechados del *telos* civilizatorio de la historia.

La consciencia de un desequilibrio entre el poder técnico de transformar el entorno y la capacidad de controlar las consecuencias de ese invento ha traído temprano el doble rostro de la acción humana. Esa consciencia estaba ya presente en los conocidos mitos griegos de Ícaro o Prometeo más tarde profundizados por la ciencia ficción. Todavía culturalmente hay resistencias en aceptar ese lado oscuro de la tecnología muy debido a la persistencia del modo capitalista de sociabilidad, basado en la acumulación y especulación financieras. Ese modelo de rendimiento incluso ha sido interiorizado de tal modo que el sujeto ideal de la sociedad actual es aparentemente más responsable por sí mismo que nunca. En su idiosincrasia industrialmente producida asocia la idea de ascenso y capitalización del mérito individual al progreso social. Estos ideales forman además parte la economía emocional colectiva. Aunque haya ocurrido Chernóbil o Fukushima la retórica de la innovación tecnológica y del emprendimiento es un relato aceptado y celebrado por la audiencia global. Y trágicamente las clases más expuestas a los riesgos de ese desenfreno corporativo y euforia transnacional internalizan los principios elementales de su funcionamiento. Más allá de las heridas narcisistas ya conocidas de la historia, producidas por un conocimiento que no trae el poder (democrático) ni la dicha (colectiva) a lo civilizatorio sino antes su propia desgracia, hay que destacar otras. La herida ecológica que hace del hombre un depredador de su ambiente natural y social, incapaz de instalarse en convivencia con otros modos de vida. Y la herida cibernética, la cosificación del espíritu humano en una red de máquinas interconectadas que hacen del cerebro y de las formas culturales repositorios disponibles para relaciones utilitarias. Por otra parte, olas de inmigrantes de la exclusión global huyen del hambre y de la guerra de sus países. No pueden dejar de ser vistos como el otro lado del proceso de globalización sea por la participación del capital global en el tráfico de armamento, sea por la falta de respuesta política a movimientos como el fundamentalismo islámico, o también, y más olvidada o

maquillada, la división internacional del trabajo cuyos peligros el propio Adam Smith –un Adam Smith menos leído, el de la *Teoría de los Sentimientos Morales* (1979) o el de *La Riqueza de las Naciones* (1977)– estaba consciente y que sus partidarios, entre ellos Ayn Rand (1964), quisieran olvidar.

Los movimientos extremistas adoptan tecnologías de molde occidental con fuerte inspiración hollywoodesca para hacer valer sus ideales político-religiosos de una aniquilación global del otro. Desde luego que no se trata de una guerra entre civilizaciones como se ha podido pensar en ciertos sectores ideológicos en los años 90. Se trata de algo más complejo y al tiempo molecular.

La consciencia de la ambigüedad del conocimiento no es solo un logro de un momento histórico que Montaigne personificó ejemplarmente con la mirada estratégica de la política en cuanto técnica de mantenimiento, conservación y aumento del poder. Ni tampoco el sentimiento de abandono de Pascal lo ilustra de singular manera. Esa ambigüedad cultural ya estaba presente en el conocimiento trágico, tan combatido por Platón, que no hace coincidir la sabiduría con el poder contemplativo de la *theoria*. Según los viejos trágicos, cuanto más se conoce más se profundiza en la existencia un sentimiento de desgarramiento respecto a sí mismos y a la “verdad”.

En suma, el modelo tecnológico de las sociedades contemporáneas se basa en la desigualdad y miserabilización de la mayoría. Miserabilización, en este sentido, es un sustantivo que se vuelve verbo progresivamente. La vacía lucha por la existencia sigue como idea central en los discursos naturalizados de la economía como otrora han perpetrado los estudios de los naturalistas y de sus apropiaciones políticas. Son una forma de producir una escasez artificial para la cual ya podría haber una respuesta colectiva, por lo menos en las cuestiones más urgentes como las enfermedades en el sur global, el hambre y muchos de otros problemas sociales. La extraña mezcla de biología, pasión cósmica y gnososis en esta cosmovisión gana una fuerza inusitada (Safranski, 2000). La visión maniquea de una lucha cósmica que aparentemente es de todos contra todos, pero al final es de una pequeña minoría –de 0,1% a 1%– contra los demás.

El grito de revuelta puede muy bien ser el gesto fundamental de los tiempos actuales. Holloway lo refiere de manera particular (2005). El asombro filosófico no está ya propiamente en los misterios de la existencia o en el sentido de la vida sino en la artificialidad y rebuscamiento del espíritu humano en la invención de varios rostros para el sufrimiento sistémicamente producido. Rápidamente se toca el clima psíquico donde jóvenes y menos jóvenes son inutilizados y excluidos de la sociabilidad. Los automatismos

innegociables de relación entre países tienen más poder que la voluntad política de sus pueblos. Las tecnologías de información y comunicación son apropiadas y tornan intocables progresivamente a grupos monopolistas líderes en la carrera del conocimiento privado que beneficia una vez más solo una minoría selecta. Por todas partes se producen estafas a los sistemas públicos de salud, por acuerdos entre laboratorios farmacéuticos y el poder político. Pero no se trata de tener melancolía de poder y reclamarlo para los más débiles. Se trata de redescubrir que los dos lados del problema son prisioneros de un mismo modelo de sociabilidad basado en el crecimiento sin límites, en el consumo y en el despilfarro sea de la sociedad en sus estructuras elementales como del medio ambiente.

El cuerpo semiótico de la presente sociedad es colonizado por el ideario economicista que el desarrollo tecnológico ha hecho posible. Pero al contrario de lo que postulaba el ideario libertario de los primeros tiempos de internet, el conocimiento no nos ha hecho libres, más bien ha ayudado al incremento de desigualdad creciente y comparable en muchos aspectos a una economía rentista del siglo XIX (Piketty & Goldhammer, 2014). El refinamiento de la explotación permite muchas veces que no sea sencillo identificarla, para eso es necesaria otra percepción de los excluidos de este orden, de los perdedores de este juego global. Al revés de anhelos y deseos de comunidad lo que se perpetúa a cada *tweet* o a cada foto compartida en las redes digitales son simulaciones que permiten fantasear a los usuarios que no están tan solos como habría que pensar. Ese fenómeno ha sido ya abordado por Morozov (2013) y lo denomina comportamiento de gamificación. La esteticización permite la dulce asimilación de la injusticia, la suaviza y la vuelve aparentemente soportable y consumible.

La mediatización de la miseria y de la pobreza actúa muchas veces como un proceso de formación de mentalidades de la supuesta clase media global si bien se extiende a otras clases sociales. Todo el trabajo, ahora precarizado, debe ser aceptado a cualquier costo, también por su valor moral. Es la vieja idea de Clinton que en los años 90 ha podido decir «cualquier trabajo es mejor que ninguno». Esa afirmación es repetida al agotamiento, hoy en Portugal por el presidente de la confederación empresarial portuguesa (Saraiva, 2016): “Más vale tener un trabajo precario que estar en el paro”. El sentimiento de inseguridad se ha propagado transversalmente a la par del chantaje mediático de los actores de la concertación social. La disponibilidad para hacer cualquier cosa a cualquier precio, muchas veces gratuita y alegremente forma parte de los dispositivos de subjetivación (sujeción) contemporáneos.

Los mendigos alquilados para estar en un museo en Malmö, Suecia, para ser lo que son y exhibir su umbral de sobrevivencia a estetas más o menos formados son un ejemplo particularmente perverso de este orden de mundo. Las mujeres de mediana edad con exceso de peso que aceptan ser filmadas para recibir ayuda alimenticia frente a cámaras que emiten para la audiencia del final de tarde donde un telespectador en situación aparentemente más aventajada puede elucubrar el juicio inmediato: “al final no estamos tan mal como otros”. Innúmeros ejemplos de jóvenes de clases bajas que son contratados para *reality shows* para exhibir su grado de internalización del sistema social depredador, son después utilizados como *carne barata* para revistas de corazón, una de las formas de *charbashing* más populares (Jones, 2012).

Hoy las injusticias se tienden a socavar con las propias tecnologías de información y comunicación. Soluciones ecológicas son así presentadas a la distancia de un clic o de una *app*. La compartición de imágenes sobre inmigrantes de Siria refuerza la ilusión de que ya estamos siendo solidarios al tornar visible el problema. Pero el solucionismo tecnológico (Morozov, 2012) es, al final, el signo más inmediato de la inmovilidad social por excelencia. Los aparatos como las llamadas al emprendimiento son relaciones semiotizadas por las exigencias capitalistas de una sociedad conformada por la conexión digital y paralizada en las respuestas políticas y sociales.

No se puede olvidar que fenómenos como el nazismo se formaron a partir de idearios entre un afuera y un adentro, entre un nosotros y un ellos, donde la tecnología no ha sido neutral (Black, 2001). Se fabricaron perdedores contra los cuales había que luchar hasta la extinción. Los automatismos que se adentran en lo más íntimo del cotidiano de los usuarios llevan el control hasta sus consecuencias más moleculares. En esa medida, el intercambio de informaciones puede muy bien ser designado cuerpo digital zombi (Bifo, 2014, p.105) ya que la información y la tecnología se han vuelto activos de los cuales hay que sacar intereses. Son dispositivos que garantizan la inmovilidad social. La empatía y la solidaridad son así formaciones afectivas aparentemente inútiles al sistema económico y, por eso, sin relevancia social. La asimilación de estos códigos hace con que sea algo a dirimir en cada uno de los sujetos. Es por eso que la exigencia de cambio es antes que más personal y exige una conciencia creciente que permitirá que pueda haber colectivamente un cambio hacia una sociedad ya no definida a partir del ideario del *apartheid* vencedores *vs* perdedores, elite *vs* chusma, empresarios top10 y sin techo. La precariedad podrá tener un horizonte de fin cuando la vulnerabilidad pase a ser aceptada como una cuestión política que respecta a todos y no como la señal o el estigma de los más flacos.

CAPÍTULO I

EL PRECARIO, UNA SUBJETIVIDAD TECNOLÓGICA PRODUCIDA

«Deme vuestra merced algún consejo, alguna frase que yo pueda retener mientras viva en mi avellanado caletre». Entonces D. Quijote, desde la altura de su Rocinante flaco, le contesta: «De todas las cosas, Sancho amigo, Sancho hermano, la libertad es el don más grande que contemplaran los siglos; por la libertad merece la pena vivir, por la libertad merece la pena dar la vida. Darla, Sancho amigo, Sancho hermano, darla y no quitarla».

Miguel de Cervantes, *D. Quijote de la Mancha*

1. Marco teórico y su perspectiva histórica

“Un ser humano cuya vida se nutre de una posición aventajada adquirida de la desventaja de otros seres humanos, y que prefiere que esto permanezca de este modo, es un ser humano sólo por definición, y tiene mucho más en común con el chinche, la taenia, el cáncer y los carroñeros del hondo mar. ”

J. Agee & W. Evans, *Algodoneros. Tres familias de arrendatarios*.

“¿Desde hace cuánto tiempo no compra un trapito nuevo?”

Pregunta de una presentadora televisiva en la casa de una mujer con dificultades financieras (Portugal).

En el presente capítulo se caracterizará el precariado como una subjetividad emergente del código tecnológico contemporáneo. Esto es, en estricta conexión con el papel social central desempeñado por las tecnologías de información y comunicación en la producción de la sociedad posindustrial y sus relaciones sociales basadas en la miserabilización de la mayoría. La tecnología y la política en la persona del precario se muestran en sus aspectos inconsútil y molecular.

Para eso se indagará el posible sentido del papel del intelectual en la cultura actual profundamente marcada por imperativos de sincronicidad, transparencia e inmediatez (Han, 2013). La sociedad europea ha sido constituida en parte a partir de la confianza en el conocimiento y prácticas atesoradas por minorías (científicos, aristócratas, políticos). La figura del intelectual muchas veces ha sido en ese sentido contrapuesta a la cultura de masas y a los movimientos populares. El intelectual, por definición, pertenecía muchas veces también a una élite. En su sentido positivo, el intelectual designa los hombres y mujeres de letras comprometidos con acciones públicas en la denuncia y crítica frente a los abusos, iniquidades e injusticias sociales. Por otro lado, en la acepción negativa el término designa una manera despectiva de elitismo sacerdotal, proselitismo e imparcialidad política de ciertos intelectuales (Maldonado, 1998). Pero hoy con el precariado surge la posibilidad de una configuración subjetiva que diluya esa idealización romántica del potencial de cambio de las élites intelectuales que al final fueran en gran parte demofóbicas por definición. Esa tradición remonta a Platón hasta a intelectuales como Umberto Eco o Peter Sloterdijk. En el precariado, por otro lado, *demos* y élite se reúnen.

En la conferencia anual del partido en 2005 Tony Blair afirma que el hombre del futuro es aquel que se adapta, que no se queja y que está abierto a la mudanza. Aquí se resume el imperativo de la nueva era: *¡cambia o muere!* Un lema propio del manual de supervivencia del precario, subjetividad política del mundo conformado por tecnologías

que han dado un nuevo sentido al mercado laboral y a la sociedad en su conjunto: “[El mundo] está repleto de oportunidades, pero ellas solo sirven para aquellos que son rápidos en adaptarse, para aquellos que casi nunca se quejan, abiertos, dispuestos y capaces al cambio. A menos que hagamos nuestro el futuro, a menos que nuestros valores correspondan a una comprensión completamente honesta de la realidad, ahora de nosotros, pero prestos a comernos en el momento siguiente, fallaremos” (Blair, 2005).

El precario es un producto de las relaciones laborales y culturales de la *new economy* y es por eso el otro rostro de la digitalización generalizada de los procesos vitales. Su identidad habrá que ser encontrada más allá de los relatos narcisistas de aparentes casos concretos de precariedad como los de Fallarás (2013) o de Menacho (2013), pantomimas de la vulnerabilidad a la que se enfrentan un creciente número de personas. Es caracterizado por relaciones de producción y distribución distintivas, falta de identidad ocupacional, falta de control sobre el tiempo, alejamiento del mundo laboral, baja movilidad social, sobrecualificación, incertidumbre y pobreza como bien apunta Standing (2014).

En contra de autores como Standing, no es cierto que los precarios sean un problema social súbito o una clase peligrosa a que habrá que dar respuesta para conquistar la paz social. La historia de sus orígenes es larga y puede remontarse a figuras marginales que se opusieron al código social dominante de sus épocas y que recientemente vienen a ser recuperados por historiadores y sociólogos, entre ellos, Hobsbawm (2001) y Certeau (1988). Los *levellers*, los bandoleros de Hobsbawm, los olvidados de la arqueología del presente de Walter Benjamin (2013) y los *populares artificiosos* de Certeau son los antepasados políticos y subjetivos de los precarios de hoy. Pero es importante recordar que muchos de estos movimientos populares como el bandolerismo social eran más reformistas que revolucionarios, acciones de protesta contra un tipo de vida nuevo y desconocido que atacaba y alteraba las comunidades tradicionales (Hobsbawm, 1968). A este propósito resulta necesario recordar la frase que aparece en el memorial *Passatges* del escultor Dani Karavan en Portbou: “Es una tarea más ardua honrar la memoria de los seres anónimos que la de las personas célebres. La construcción histórica se consagra a la memoria de los que no tienen nombre.”

El intelectual en sentido moderno ha nacido con la ilustración y con los proyectos como la *Encyclopédie* de Diderot. En ese sentido hay dos tradiciones fundamentales en la definición del intelectual. Una le asigna un papel de neutralidad en los negocios públicos, la imparcialidad y el ascetismo idealizado de la razón. Otra le atribuye una irrenunciable vocación al compromiso. Pero el intelectual no es esa figura nostálgica, objeto de escarnio

del ensayo de Jordi García (2011). No es el asceta, misántropo o la alma de un cierto tipo de pesadumbre humanista que se opone a los cambios tecnológicos y sociales *per se*. Además el crítico melancólico que los rechaza manifiesta, por otro lado, una fascinación oculta y una fetichización de los artefactos, consignándoles más poder de lo que realmente tienen. Un avatar anacrónico de la autoridad y de la tradición. Pese todo esto, la crítica de García aporta otro problema y coincide en parte con el optimismo de los tiempos digitalizados muchas veces sin una mirada crítica. La melancolía no es necesariamente un sentimiento improductivo o pasivo como se creía en la Edad Media, sino también un factor de humanización y de empatía con los demás, de creatividad (Klibansky, Panofsky & Saxl, 1979). Lo muestran la página en blanco de Mallarmé (2006), los *Ensayos de Montaigne* (2004) o el *Libro del desasosiego* de Fernando Pessoa (2015). Puede ser que en este punto se confunda la melancolía como propensión reflexiva a la nostalgia; un sentimiento socialmente conocido a partir de las experiencias de los soldados suizos o rusos en la añoranza de un tiempo y hogar natal muchas veces idealizado y no colmado con el regreso a la tierra madre (Boym, 2015)¹. No hay regreso, como se sabe. Esta disertación se radicará en esta segunda perspectiva ya que los esfuerzos por comprender y clarificar los problemas ya son maneras de codificar posibles itinerarios prácticos de respuesta. Son una forma de visibilizar u oscurecer los inúmeros rostros del sufrimiento individual y colectivo. El deseo y esfuerzo por una inteligibilidad más profunda de las relaciones humanas y de su condición son desde ya actividades intrínsecamente políticas. Procuran volver palpable y

¹ El término nostalgia aparece en un estudio de medicina de Johannes Hofer (1934) en el siglo XVII. En ese momento se empieza a diagnosticar este estado anímico como una enfermedad. Este cambio se da en acompañamiento de las mudanzas estructurales en los conceptos de espacio y de tiempo. El tiempo moderno es irrepetible e irreversible. Pero no por eso es extraño a la nostalgia, todo por el contrario. En la propia literatura filosófica el paisaje alpino no deja de ser el refugio romántico de la modernidad, el abrigo de Zaratustra, como hoy lo será de muchos turistas agobiados del urbanismo europeo o norteamericano llevados a sus límites (Boym, 2015).

La nostalgia según Hofer afectaba fundamentalmente a jóvenes estudiantes de Berna que se encontraban en Basilea, a criados que trabajaban en otros países o soldados que luchaban en el extranjero. La posible cura no era tan sencilla como aparentemente podría ser un regreso a la *tierra madre*. La nostalgia se constituía así como un sentimiento o afectación que funcionaba por asociación mágica e inmediata a sabores o sonidos. La añoranza gastronómica o auditiva, de deseo de platos típicos o músicas populares eran, a pesar de eso, algunas de las prescripciones apuntadas a los enfermos. Pero el hogar o la tierra natal habían sido reinventados e idealizados por esa pasión, en esa añoranza fundamental. Boym define así la nostalgia como ese sentimiento que se disloca al hogar nómada de la imaginación (Boym, 2015, p.40). Lo que empezó por ser una afectación provinciana de *saudades* de polkas y de paisajes pintorescos, se convirtió en el *mal du siècle* en el XVIII y XIX. Ehrenberg (1998) todavía establece un matiz afirmando que la neurastenia era un problema fundamentalmente burgués al final del siglo XIX, al paso que la depresión en cuanto tal ha sido asimilada por la población a partir de la segunda mitad del siglo XX. Afirma también que la depresión es por eso el drama de una nueva normalidad moderna que es al tiempo una nueva normatividad. La invención técnica de los electrochoques por Ugo Cerletti y Lucio Bini en 1938 ha tenido un gran papel en establecer una cartografía para los estados depresivos y en extender los tratamientos al mayor número de personas. Para eso también contribuirán largamente la invención de los antidepressivos y de los ansiolíticos. A partir de la segunda mitad del siglo XX y masivamente entre finales de 60 y 70, los grandes laboratorios y los medios de comunicación de todo el género socializaran este abordaje médico. Pero el sentimiento de oposición individuo/sociedad en el estado burgués, según el autor, se debe fundamentalmente a la idea de que esa clase estaba votada a una fuerte disciplina, a aspirar a un estado de superioridad social que se manifestaba en la pose de propiedades y en la exhibición de un *status*. Ambición que luego ha sido pasada a otros estratos de la población que antes solo tenían la usina o el cultivo de tierra como horizonte vital, donde las palabras clave eran el aislamiento y la relegación del poder. Todavía en las ciencias psiquiátricas, médicos como Robert Kendell (Kendell & Jablensky, 2003) e Herman van Praag (2000) insisten en la dificultad de la actividad de diagnóstico en las enfermedades mentales.

desafían la innegociabilidad de los discursos y prácticas oficiales, su arbitrariedad, su simultáneo simbolismo y aparente necesidad. La figura del intelectual comprometido es una de las referencias de la cultura europea. Ese compromiso no es tan solo su implicación directa en la calle, antes una cierta resistencia a las creencias generalizadas de cada época. Así filósofos como Nietzsche y Heidegger que negaban a su estilo la validez universal del espíritu de la técnica. Escritores como Erich Remarque, que, en 1929 con *Sin Novedad en el Frente* (2012), humanizó los soldados rasos de la primera guerra. Pintores como Kandinsky o, más tarde Pollock, que han dado cuerpo a tiempos donde la amenaza de la miseria, de la guerra y de despersonalización se volvía presente en todas partes (Seuphor, 1964). El realismo poético de Viktor Sjöström (1913) o los preanuncios cinematográficos de Fritz Lang (1927) han permitido la traducción al lenguaje de la poesía y del cine de esos sentimientos vueltos generales.

Ya muchos de los sueños de la metafísica y pesadillas de las novelas negras y de ciencia ficción se han hecho hoy realidad técnica. Pero al tiempo han dotado al ser humano de un contacto excesivamente familiar con el mundo, permitiéndole tratar como se de una función suya de tratase, un medio donde es difícil interpretar la *justa medida* o la urgencia de una abstención o ascesis. Este fenómeno es la llanura de la cultura condenada por Kierkegaard (2005), Heidegger (2003) o, más recientemente, por Sloterdijk (2002, 2007) y Dreyfus (2001), entre otros. La arrogancia del manipular técnico hace con que el modelo de relación del hombre con *sus objetos* sea el sentido muy literal de su uso, sin disrupción para otras modalidades de entendimiento. Es un peligro que el hombre se sienta en el mundo como en casa suya. Es sintomático que autores como Iván Illich (1974, 2011) o Jacques Ellul (1980) no tengan el reconocimiento entre la esfera académica o la repercusión mediática de autores como Jean Baudrillard (1986), Pierre Lévy (2007) y Paul Virilio (1998). Eso se debe fundamentalmente al entusiasmo económico y eufórico de un crecimiento sin límites y a una cierta complicidad entre el discurso de las ciencias humanas y sociales² con el discurso económico-político actual (Alonso, 2013). En su ensayo sobre la técnica Heidegger lo afirmaba ya en su época. El mundo se ha saturado de información, sincronía e hiperactividad aunque no por eso los sueños futuristas de una época de bien estar y felicidad se hayan concretado. No se ha sobrepasado la energía feroz del éxtasis bárbaro que representó el futurismo (Marinetti, 1909). En esta ansia de acción e industria a toda costa, se reinventan nuevas formas de producción de precariedad y de miserabilización de

² A este propósito Susan Buck-Morss afirma que las ciencias sociales son hoy filosóficamente ingenuas (2013, p.78). Al pretendieren ser objetivas según un modelo cuantitativo de las ciencias experimentales, dividen la realidad en disciplinas académicas autorreferenciales. Son así la imagen del entendimiento sin pensamiento según la autora, abdicando del raciocinio literario, ficcional, creativo y hermenéutico.

la mayoría. La comunidad se ha reducido a aglomerados de individuos luchando por aquello que piensan ser sus propios intereses. Actuando en el mercado homologan su existencia de acuerdo con sus acciones *on-line*. A estas creencias generalizadas se añaden los discursos del emprendimiento y de la proactividad que son en gran medida místicas de la voluntad. El emprendimiento no es nada más que una mitología del oportunismo competitivo, la economía de los mecanismos de creencias actuales por excelencia y, en ese sentido, una cosmología. Lo que viene a perpetuar una sociedad dividida entre débiles y fuertes, vencedores y perdedores, recordando la concepción decimonónica del biologismo aplicado ahora a lo social. La sociedad neoliberal es así una reinención poco imaginativa de la competición darwinista.

El sentimiento de una catástrofe política y económica se hace sentir principalmente en los cuerpos de los más expuestos a la ingeniería financiera, pero también en algunos intelectuales y activistas que se recusan a integrarse con el *status quo* del discurso y práctica del desarrollo, crecimiento y de la innovación. En el pasado, el arte en sus diversas formas y estilos ha sabido expresar la amenaza inminente de las catástrofes. Las brucas pinceladas en *Amanecer* de Otto Dix (Karcher, 2010), o los colores vivos y contrastantes en *Paisaje apocalíptico* de Ludwig Meidner (Wolf, 2004) respiraban ya el espíritu de una guerra por venir. Resta saber si hoy la certeza de otra amenaza no es paliada con subterfugios artificiales que impiden la vislumbre de una esfera destructiva. ¿Habrá o no un trabajo por hacer o a continuar a hacer por parte de las ciencias humanas y sociales en la disrupción de las prácticas hegemónicas que hacen del hombre y mujer contemporáneos seres adherentes a la literalidad de un mundo poblado de objetos en la inmediaticidad de uso?

La naturaleza y su supuesta dureza siguen siendo una de las premisas metafóricas de la sociabilidad contemporánea, precisamente cuando los logros tecnológicos podrían ya deshacer ese mito de “lucha por la vida”. Hay filósofos e historiadores que intentan contrariar esta tendencia comprensiva. Adorno en su filosofía de la estética procuraba dar voz a las víctimas del totalitarismo con alguna esperanza en la educación del futuro (Adorno, 2002). Jacques Rancière (2010) intenta hacer una historia de los pobres de la filosofía, donde se podría incluir el popular y la chusma. Eric Hosbawm (2001) procura dar relevancia social a los bandoleros de la historia salvándolos del rótulo de perdedores. El arte y la crítica pueden hacer caer las cortezas de un discurso único sobre la sociedad y las relaciones humanas. A pesar de tal hecho, hoy la tecnología es asociada a un modelo privatizado de conocimiento e innovación siendo entendida principalmente como el motor del desarrollo económico y social. Es por eso, en su representación, un flagrante resquicio

del positivismo, del progreso o de una temporalidad entendida en sentido linear pero conservando al tiempo características del pasado de las tradiciones mítico-mágicas y religiosas (Noble, 1999). Fundamentalmente es representada también como un recurso privado de pocos cuando al final es resultante de interacciones colectivas a lo largo de la historia siendo por ello una herencia común.

Hoy cuanto se refiere a la tecnología ya no se vislumbra la maquinaria industrial de los inicios de la primera revolución industrial. Como afirma Bifo: “Hoy la máquina está dentro de nosotros” (Bifo, 2014, p.36). A través de un antidepresivo, de una hormona, del consumo de productos genéticamente modificados, en la subida de textos o imágenes en una cualquier plataforma digital. Lo que permite la recopilación y cruce de datos privados y que propicia también un caudal inédito de información para grandes compañías como Facebook o Google. Doubleclick o Right Media son solo algunas empresas que se han visto involucradas en procesos de compra y acumulación de datos sobre comportamientos y gustos personales de los usuarios de redes sociales digitales. Son así una de las muchas formas de exponer la sociedad a distintas modalidades de precariedad. En una sociedad hiper-tecnologizada una gran parcela de la población está condenada a consumir y ya no a producir. Su *modus vivendi* ni siquiera puede acompañar la retórica del emprendimiento. Este orden de injusticia es fundamentalmente producido por este modelo tecnológico. Una realidad cuya raíz no se cuestiona. Algunos autores asocian este modelo tecnológico de sociedad con las graves aporías urbanísticas, reflejadas también en fenómenos emocionales como la depresión y los disturbios de atención en la población (Bauman, 2005; Bifo, 2007a; Ehrenberg, 1998; Han, 2014). Se exige a los ciudadanos que se integren el mercado laboral de una sociedad que ya no es la sociedad del trabajo (Krisis, 2002). El papel del capital financiero y de los ingresos por renta son tendencialmente crecientes por delante de las cifras del salario (Standing, 2014). Ya Rifkin (1996) lo había anunciado en los años 90. Existe de ese modo un anacronismo entre el discurso y las dinámicas tecnológicas. El grupo *Krisis*, que se inserta en la tradición intelectual de la crítica del valor, asegura que la verdadera condena religiosa y política a la vez es: «no comerás porque tu sudor no es necesario y es invendible» (Krisis, 2002, p.19). Se da una escisión radical entre el orgánico, el político y, por otro lado, el económico y el técnico. Cuando socialmente se tiene más poderío para hacer con que problemas elementares pudiesen ya tener una respuesta eficaz es cuando precisamente la escasez se vuelve factor de productividad sistémico.

Cada vez más las posibilidades de cambio son minadas. Desde luego, no serán las élites de este orden los que van a ser los agentes decisivos de cambio. El estilo posmoderno

de capitalismo les beneficia enormemente. Por otro lado, la marginalidad y exclusión de la vida hipermoderna dificultan las condiciones de supervivencia de un número significativo de personas. De ese modo, su estado de sumisión se queda garantido en la preocupación soberana por el asegurar de la sobrevivencia estricta. Lo mismo se pasa con Estados para los cuales su deuda es su cárcel político-financiero. Su deuda es el escaparate de un orden global de relaciones de poder (Graeber, 2011; Lazzarato, 2013). Así se encuentran países como España, Portugal, Italia y Grecia.

La hipercomunicación despersonalizada es otro factor que dificulta el cambio. Al contrario de lo que pensaba Habermas (1989) la racionalidad comunicativa no siempre trae a la esfera pública las esperanzas de una emancipación efectiva. Facebook o Twitter funcionan como fetichismos políticos donde la vida se muestra aislada, una forma de consumismo tecno-cultural. Un catálogo de rostros, actividades y registros de la vida privada vuelta mercancía conformados desde la homofilia y del voyerismo (Ippolita, 2012). Bauman (2015) afirma en este decurso de pensamiento que Facebook explota la necesidad de incluir los excluidos y combate ilusoriamente el miedo de estar solo. Su condición fantasmática adquiere su extremo en experimentos similares al de la Fuente Stork. En 2009 Anders Colding-Jorgensen en un contexto de investigación en psicología creó un grupo en Facebook para aparentemente defender una causa social. Insinuaba sin nunca expresarlo directamente que las autoridades de la ciudad de Copenhague iban a destruir una fuente histórica, lo que era completamente falso. El ficticio movimiento llegó a obtener veinte siete mil quinientos usuarios. Ese tipo de plataformas contribuye más por la colonización de atención y de tiempo de vida consciente que propiamente para el incremento de relaciones sociales efectivamente solidarias (Morozov, 2012). La tecnología puede servir para disfrazar el fundamental extrañamiento del hombre y mujer frente a sí mismos y al mundo. Permite la ficcionalización de un universo *confort*, una falsa familiaridad transformándole en un *hogar único* (Anders, 2011, p.131). El peligro de la familiaridad doméstica es el mismo que la tecnología moderna ofrece al usuario confiado. Una falsa idea de acomodación y sentimiento de posesión del entorno y de sí mismo. Una percepción de la coincidencia con el mundo que siente dominar. La acomodación o la domesticación son fundamentalmente relaciones instrumentales extendidas a todos los ámbitos. Sus percepciones ya no encuentran ambigüedad, extrañeza o malestar. Todo está dado en la inmediatez de una imagen o de un clic. También todo está dado para sí mismo lo que, irónicamente, equivaldría a morir.

Se piensa muchas veces que una sociabilidad ficcionalizada y aparentemente diversificada por los *tag floggers*, pelos *pubks* o *solfts* pueden aportar una ventaja democrática a los espacios de discusión (Morozov, 2013). Para allá de impresionar al prójimo con grandes causas como salvar el mundo o combatir la opresión política se da tiempo y espacio global a la confesión de las más cotidianas preocupaciones, como un combate ilusorio a la soledad. La tecno-cultura y la tecno-política dan así una resignificación a la vida en sociedad, una forma de entender la condición humana y la percepción de sí mismo. En paralelo, en la ciudad analógica la salud es privatizada —es presentada como siendo insostenible y se transforma en el campo más abierto de la lucha de clases³. También el conocimiento y la política son ámbitos de consumo y de paso, gentrificados y de acceso exclusivo. En la ciudad digital se palian las frustraciones de la exclusión, se da mote a la exhibición narcisista del cotidiano y se permite un engrandecimiento del ego a partir de la tentativa de impresionar los demás con originales perfiles poblados de objetos culturales en Facebook o en Instagram.

Socialmente el modo como es percibida la innovación tecnológica hace recordar la semiótica de la violencia, de la conquista militar bien como el propio asedio. Hay en ese culto posmoderno por la tecnología la fuerza de un mito que se traduce a la hegemonía del pensamiento positivo —la cultura del pensamiento positivo es también la misma que no reconoce límites para los poderes psiquiátricos en términos de compasión y coercitividad (Szasz, 1994)—, del *personal coaching* y del *pensamiento deseante*⁴. Pero esa creencia es al final una farsa anacrónica de las civilizaciones guerreras. Algunas lecciones del romanticismo o del marxismo histórico nos han mostrado que el lenguaje de la violencia trae destrucción y miseria sistémicas (Bifo, 2007b).

Por ello en la sociedad en red se da cuenta de un anacronismo fundamental presente ya en los manierismos modernos o en los manifiestos futuristas. Procesos de militarización muchas veces enmascarados con lenguaje democrático. El propio futurismo ha sido muy ambiguo como podemos ver en los poetas como Álvaro de Campos. Un movimiento abismal entre la extrema euforia y estados de absoluta pasividad. Grandes poetas y filósofos atestiguan con sus vidas que los momentos de extrema actividad pueden llevar a estados de

³ “De una forma velada y oculta, primero, y después abiertamente, entra en vigor la ley de la eutanasia social: puesto que eres pobre y «sobras», te tienes que morir antes” (Krisis, 2002, p.45).

⁴ Los orígenes del pensamiento positivo o de autoayuda pueden ser múltiples. De recordar la corriente norteamericana de los años 70 en la psicoterapia de las técnicas de grupo conocidas por el nombre *primal scream* de Arthur Janov (1993), bioenergía de Alexander Lowen (1990) o los movimientos del potencial humano que se han difundido con mucho suceso por todo el globo (Ehrenberg, 1998). Se puede decir que en este tipo de terapia se da la aproximación entre el discurso del *management* y el tradicional tema del *cuidado de sí* estoico y, siglos más tarde, foucaultiano. El objetivo es conceder al sujeto un mayor dominio de sí mismo. Una logística del hombre y mujer emancipados en un mundo progresivamente más hostil, cambiante, complejo.

absoluta pasividad encontrado ahí una inusitada relación. Así se pueden referir los suicidios de los poetas Mayakovski o Sergei Esenin, o la propia locura de Nietzsche. El estilo ciberpunk u la ciencia ficción en general a finales del siglo XX marcó el colapso del entendimiento futurista de la sociedad (Alonso & Arzoz, 2004). Pero aun hoy resisten marcos de esta cosmovisión. Una grieta fundamental en el pensamiento positivo sea desde el punto de vista personal o social como mostraran entonces los escritores de ciencia ficción Isaac Asimov (2007) o Philip José Farmer (1976), entre otros.

1.1. El mundo y la máquina interior

La metáfora principal de la sociabilización actual es la de una máquina interior. La evolución del pensamiento de la tecnología occidental ha hecho de los aparatos una tendencia a su invisibilización. Ya no se trata de un aparato futurista adorado por su velocidad y potencia, su tamaño o belleza. El futurismo esencialmente ha sido un movimiento machista que exhibió su desprecio por la mujer en virtud de un elogio constante de la virilidad y de la fuerza (Bifo, 2014). Si bien que disfrazado por cierta aura mística, pero no por eso la femineidad ha dejado de ser interpretada como fragilidad, ternura pasiva y derrota.

El futurismo como movimiento histórico ha emergido como el canto alegre a la militarización de la sociedad hacia el progreso. Se da en una Italia que no quiere ver su potencia moderna y sus facultades industriales negadas. Un país que ya había entrado en la carrera hacia el desarrollo. Hoy el elogio a la máquina es sobre todo biopolítico en sus aspectos lingüísticos y psicofarmacológicos (Preciado, 2008; Virno, 2003). Abunda el lenguaje economicista y las ciencias psiquiátricas son absorbidas por la preocupación epistemológica por los aspectos químicos de la mente. Toda la vida en sociedad tiende a ser comprendida a partir de automatismos lógicos y cognitivos al modo del código binario. La creencia generalizada de las *apps* en la solución de problemas analógicos y en su inherente democraticidad es un ejemplo de este imaginario tecno-utópico y hermético (Alonso & Arzoz, 2002; Noble, 1999).

Cuestionar esos automatismos es direccionar la mirada crítica hacia el código vital de la urbanidad de la sociedad pos-urbana. La velocidad ha sido en parte superada por la idea de sincronidad y de flujo desregulado. El sistema financiero mundial empieza y profundiza su carrera competitiva y global por las millonésimas de segundo. Y, si la política es de cierta forma conformada por automatismos económicos potentes, el individuo ciudadano pierde

la capacidad de elaboración mental del sí mismo y de su entorno propiciada por un ciber-tiempo de la atención y por la falta de empatía y insensibilización llevadas a cabo por la exposición constante a secuencias ininterrumpas de imágenes. No se deja un espacio a lo ambiguo o a la posibilidad de narrativa. Los aparatos de este modo tienden a absorber capacidades genéricas del humano, despotenciándolo y sometiéndole (Bifo, 2007a; Illich, 1973).

En inicios del siglo XX la percepción del futuro era optimista sustentada en parte en el bien estar de las pequeñas cosas y a corto plazo. Marinetti (1978) y su manifiesto representaron esa misma consciencia. El variopinto mundo de la vanguardia del siglo XX ha tocado los tintes de los aspectos de la elaboración mental y cultural del mundo del porvenir. Un canto a la velocidad, a la máquina y a la guerra, tres valores fundamentales del mundo industrializado y *alma mater* del capitalismo. En el mismo año del manifiesto, Henry Ford funda su primera cadena de montaje en Detroit. Lo curioso es que esa voluntad e anhelo de velocidad surgen precisamente en países como Italia y Rusia donde la industrialización aun no era sentida en sus formas más intensas (Bifo, 2014).

Que la tecnología se vuelva biopolítica significa que progresivamente se tiende a la indistinción entre máquina, técnica y cuerpo. La figura del ordenador ha contribuido enormemente para ese hecho. A partir de la segunda mitad del siglo XX en el contexto de la segunda guerra mundial fueron desarrolladas las bases que hoy sustentan las tecnologías de información y comunicación. Norbert Wiener (1965) en la cibernética y John Von Neumann (1979) en las ciencias computacionales y en la teoría de los juegos han desempeñado papeles centrales. Wiener además no solo se ha propuesto a la definición de una nueva ciencia, pero también a la de un nuevo ser humano en relación consigo mismo y con el mundo. Era consciente de que se trataba de un nuevo modo de hacer política basado en la gestión y procesamiento de datos. En esa tecno-política era posible a través de la anticipación y previsión de comportamientos pretender saber y determinar las líneas de resistencia de los gobernados. Hoy esta idea es más actual que nunca. En un contexto donde el estar *on-line* equivale a existir, el individuo comparte voluntariamente en plataformas digitales información preciosa acerca de sí mismo y del entorno. El ideal de la exposición permite la construcción de una base de datos y de perfiles que nunca en la historia ha sido posible pensar. El amplio sistema de comunicación global genera también un ambiente de infovigilancia que la visión fetichista de la tecnología impide vislumbrar.

El mundo digital no engulló la ciudad analógica. Información y urbanismo van a la par más que nunca. La información y el conocimiento son utilizados para practicar formas de

invisibilización de cuerpos políticos concretos. Los espacios de la ciudad, llevando la metáfora de la tecnología participativa y política al extremo, pueden convertirse en el urbanismo Fab, o sea espacios de coparticipación de habitantes transformados en proveedores de bienes y servicios mediante la manipulación de tecnologías (supuestamente autónomas). La impresión 3D surge siempre como un ejemplo a este propósito. La expansión de los *FabLabs* en Madrid, Barcelona, como en otras ciudades de todo mundo ayuda a solidificar esa creencia de que al paso que el usuario es más esclavizado que nunca por la máquina, es posible todavía actuar de forma inédita con los demás revolucionando las coordenadas sociales hasta ahí tenidas como inquebrantables.

La ciudad al volverse espacio cuantificado, generador de informaciones y datos estadísticos se volvió el lugar de la biopolítica por excelencia. La estadística, base de muchos estudios de hábitos cotidianos, muchas veces contribuye para que el fenómeno que pretende aislar como objeto de estudio no cuente como un problema en sí mismo. El paro se diluye en números, sin rostros, tal como los problemas políticos se vuelven cuestiones claras de administración de datos: cantidad de carros que circulan por hora; flujo de agua en metros cúbicos...

La propia idea de gobernabilidad es puesta en cuestión en el globo hecho a la medida de los flujos de información. Por otro lado, las crisis económicas del 2007/2008 son sobre todo crisis de un modelo civilizatorio que no pueden ser vislumbradas solo por su vertiente estrictamente economicista. Son el resultado de una herida abierta desde la modernidad donde la nostalgia es el signo del hogar perdido y de la imposibilidad de reconciliación con la historia.

La crisis y la deuda han servido de subterfugio político para el escamoteamiento de responsabilidades y el maquillaje de problemas sociales. Continúan siendo consideradas desde el punto de vista de la gestión a partir del estado de excepción permanente en que se transformarían las democracias liberales (Graeber, 2011; Lazzarato, 2013; Žižek, 2005). No se trata de una crisis de confianza pero sino el fin de la confianza misma (Tiqun, 2015). Tal es atestiguado a partir de la semiótica de la transparencia en los discursos políticos. La sociedad de la transparencia es aquella que expulsó la confianza como fundamento político (Han, 2013). Es a partir del signo del control que el sujeto es vigilado, sus datos son acumulados y su rastro digital constituye un recurso pasible de ser privatizado en función de intereses más o menos ocultos de agencias como la NSA. Muchas veces esa vigilancia es ejercida gracias al permiso más o menos consciente del usuario de los sistemas de navegación digital. Hay por tanto un código tecnológico que fomenta un régimen de

control. En analogía con los puentes de Long Island (Winner, 1986), hay subjetividades que se quieren al margen del poder, como hay otras que en él se regeneran.

El patrón de convivencia de la sociedad de la información se basa en un monitoreo intensivo y a partir de la aparente defensa de las ideas de autonomía y de autorregulación provenientes de la sistémica como ciencia. La tecnología sistémica se vuelve entonces la forma de gobierno por excelencia y el ideal de trabajo de la *new economy*: la idea de conexión, *networking* y auto-organización encuentran sus orígenes en el toyotismo⁵ de los 70. Ahora encuentra su profundización en el desarrollo de proyectos de la inteligencia artificial, en las ciencias cognitivas o mismo en la bioingeniería. En la medida en que reducen el sujeto a un palco de ocurrencias (procesos cognitivos, interacciones químicas) constituyen el *partner* ideológico perfecto para el avance de la productividad capitalista.

Rápidamente también se olvidó en la posmodernidad que ha sido precisamente la prominencia de una mentalidad utilitaria, que deifica lo práctico y el objetivo que desde un espíritu industrial y administrativo precipitó millones de seres humanos en el *Shoah* (Black, 2001). Hitler no es el único culpable. Hay que referir el espíritu de su tiempo por más que la expresión sea difícil de entender. La unión del nihilismo se ha dado con una disposición monista de que “todo es uno” o “todo es naturaleza” como se puede leer en *Mein Kampf*. De ahí la idea de aniquilación de los débiles y la abundancia de términos como “raza”, “sangre”, “estirpe” (Anders, 2011). El arte ha sabido traducirlo antes de los acontecimientos trágicos hubiesen ocupado lugar en la historia. Muchas veces cuando se presenta a Hitler como una figura personal frustrada que fracasó en su aspiración a la música, a un sentido de familia o a la sociedad en su aspecto general, para allá de la criminalización de los marginales, se incurre en una frágil teoría que permite explicar el nazismo a partir de una figura personificada del mal. Aquí se presenta una lectura de las clases bajas de los marginales que tiene una firma política clara: son responsables de sus fracasos, además de elementos peligrosos que la sociedad debe temer. Algo de estas tesis se puede encontrar en el planteamiento de Guy Standing (2011) cuando pretende estudiar esa *clase peligrosa* que es el precariado, aunque eso no esté en su declaración de intenciones. No

⁵ El toyotismo surge en los años de la posguerra después del colapso del modelo productivo fordista que en esos años mostraba ser un modelo agotado por los bajos beneficios. Consiste en la adopción de un conjunto de principios de administración empresarial surgido en el Japón después de la crisis del petróleo del 73. En parte esa reformulación se debió al nuevo papel que las tecnologías de información y comunicación desempeñaban ya en el proceso globalizador. Concretamente se caracteriza por los ideales de la flexibilidad, ahorro de costos de producción y almacenamiento de las mercaderías. Se afirma que también se acaban con él las relaciones jerárquicas pero realmente se reinventan de acuerdo con otras leyes de disciplina y sujeción. Una disciplina y esclavización más refinada, se diría. La empresa será guiada por el espíritu de equipo donde los trabajadores serán colaboradores e irán discutir aparentemente el destino colectivo de la organización con los directores en un supuesto plano de horizontalidad de papeles.

hay nada que pueda probar que en el precariado haya una unión de anomia, cólera, ansiedad y alienación particularmente perversa como Standing insinúa (2014). Otra forma inversa de divinizar y sobrevalorar un hombre. Hitler no sería quien ha sido si no fuese Alemania y Occidente de su tiempo, marcados por una fe naturalista en el conocimiento científico y en un espíritu pragmático ya logrado por las ciencias computacionales. Hoy esa fe se traslada al poder tecnológico y a los beneficios económicos que propicia.

La era del desarrollo ha tenido su anuncio en el célebre discurso de Truman en 1949. Se refería entonces a la aspiración a la justicia democrática. El equivalente a una apuesta política por la ciencia y la tecnología. No sin un cierto ideal futurista, se creía, o por lo menos se declaraba, en ese entonces que se pondría un fin a la subordinación entre países y se construirían asociaciones de desarrollo y prosperidad globales. Pero es en ese sentido de una fe en la tecnología y en el progreso fuera de horas (pos segunda guerra) cuando se inicia la era de la precariedad socavada durante algún tiempo por las medidas keynesianas de la segunda mitad del siglo. El discurso de Stefan Zweig en *El Mundo de Ayer* (Zweig, 2012) permite que ese tiempo sea recordado por sus sombras y desajustes que hoy un espíritu tecnocrático manifiesta inclusivamente en los más pequeños gestos cotidianos como subir una foto en la red o encomendar un libro por *Amazon*.

Las tecnologías a pesar de eso no son abstractas en el sentido de ser posible que se apliquen en todas las culturas del mismo modo. El automóvil no es generalizable como muy bien afirmó Illich (1973). En un contexto de sobreutilización sería imposible que funcionase. Toda y cualquier tecnología necesita infraestructuras sociales y psicológicas para su desarrollo. Por otro lado, crea y potencia más infraestructuras, nuevas creencias y concepciones. De este modo se vuelven artefactos políticos por encima de todo (Winner, 1986). Hoy los requisitos psicosociales de las tecnologías digitales contribuirán a la creación de una sociedad competitiva que se vuelve ambigua en el ideal del individuo soberano y propietario al mismo tiempo que lo vuelve invisible cívica y políticamente.

1.2. La historia de una semántica

Los dispositivos tecnológicos actuales tienen historias que remontan al pasado milenario de la dicha cultura occidental (Noble, 1999). Su significación misma en los primordios de la cultura tuvo siempre una relación a lo trascendente. Nunca se ha pedido a un aparato la sencilla supervivencia pero muchas veces a la simple materialidad artificiosa se le pidió liberación y exorcismo. El ser humano como había dicho Cassirer es sobre todo

un animal simbólico (1975). El pensamiento antiguo no ha sido ajeno a la técnica y ha legado sus tratados y abstracciones al respecto de complejas técnicas artesanales. Arquímedes, el ingeniero y físico, como Herón de Alejandría son ejemplos muy citados para referir la refinada pericia técnica exigida en obras como la compleja excavación de túneles o en la construcción del faro de Alejandría que resistió un milenio cuasi intacto. En ambos casos, tales emprendimientos harían ruborizar cualquier ingeniero contemporáneo.

La simple pericia técnica no puede tener una mera lectura de supervivencia o de funcionalización. Su dimensión simbólica es fundamental. Técnica y símbolo, o técnica y religión siguen a la par en las innovaciones tecnológicas. Si bien que un sentido pueda ser inmediatamente secularizado en las estrictas prácticas y usos, otro sigue vinculado a significaciones de tipo religioso y místico. Es necesario por tanto hacer una arqueología de lo que hoy se muestra como tecnológicamente inevitable y necesario. Perseguir los itinerarios de las creencias y concepciones del pasado es tomar distancia en relación a los supuestos tecno-científicos y políticos actuales. Dentro de la corriente de la filosofía de la tecnología, hay autores que pretenden dirigir el trabajo de las ciencias humanas y sociales hacia una vía “menos interpretativa”. Mario Bunge (2002) con un tono marcadamente cientificista establece una distancia problemática entre estudios sociales y literatura que difícilmente se puede sustentar. Separar taxativamente hechos de interpretaciones implica una complicidad con el *statu quo* de la realidad tecno-política, para allá de dejar de parte el *linguistic turn* de la propia filosofía.

Retrocediendo en el tiempo, el sentido de una tecno-política ya lo podemos encontrar en la filosofía platónica, si bien es Maquiavelo (1983) quien representa la cumbre de la equivalencia entre asuntos públicos y instrumentalidad. *El Príncipe* es un tratado sistemático de la conquista, manutención y aumento del poder al estilo de un *mode d'emploi*. En este sentido se puede leer: “debéis, pues, saber que hay dos maneras de combatir: una con las leyes, y otra con la fuerza; la primera es propia del hombre, la segunda lo es de los animales; pero, como muchas veces la primera no basta, conviene recurrir a la segunda. Por tanto, a un príncipe le es necesario saber hacer un buen uso de una y otra” (Maquiavelo, 1983, p.107). Maquiavelo da inicio al aislamiento decisivo de la ética de la política, bien como a la familiaridad entre la razón instrumental y estratégica en las artes de gobierno. Expresa sus consejos al príncipe al modo de un moderno libro de instrucciones.

Pero antes de la dignidad política de la acción técnica en la modernidad, habrá que subrayar el papel de Platón (1998, 2005). La filosofía política de Platón pretendía instaurarse como ciencia suprema y extirpar la ambigüedad de la *polis*. Representa el corte

abrupto con el pensamiento trágico y sofístico, introduciendo en la ciudad un mundo funcionalizado y bien definido según categorías jerárquicas. En esa eterna ciudad se pregunta el cómo de una justa administración de las apariencias, dígase, de los asuntos públicos con los cuales, aunque no desee, el filósofo tiene que enfrentarse para dirigir a todos en el camino de la verdad y del bien (*tó ágathon*). Aunque la técnica y las artes no ocupen un lugar privilegiado en la filosofía de Platón, ya que son actividades de menor importancia, toda su obra puede ser interpretada como una preocupación intrínsecamente técnica. Ya no es simplemente el «¿qué?» cósmico de los físicos presocráticos, pero antes el «¿para qué?» y el «¿cómo?» de la ciudad justamente administrada.

Pero el abismo entre la concepción griega de *techné* y la técnica moderna es notorio. Su principal diferencia consiste en que la visión griega de la *physis*, que hoy en términos modernos se traduce por naturaleza, es teleológica. La *techné* era por eso de una condición derivada. Para Platón como para Aristóteles las técnicas eran del orden contingente. Platón la moralizaba como un conocimiento inferior y muchas veces reprochable en los sofistas (1998, 2005). Aristóteles la remitía para la *mimesis* a la cual reconocía alguna dignidad a ese conocimiento particularmente visible en su concepción de la tragedia (1986, 1995). En cualquier de los casos, en la Antigüedad prevalece el conocimiento contemplativo, el sumo de los saberes. Solamente con la Edad Media y con la cultura monástica la dignidad del conocimiento experimental empieza a afirmarse de manera decisiva en el conjunto de los saberes (White, 1978; Mangalwadi, 2011).

La teoría aristotélica de las cuatro causas remite claramente para una cultura típicamente artesanal y para una sociedad donde tradiciones ancestrales están aún enraizadas. Su mundo es aún un mundo con *daimon* de la armonía cósmica donde lo que hoy se entiende por naturaleza es la *realidad suprema*, el *logos* con el cual estar de acuerdo. Más tarde la doctrina estoica irá corroborar esta indistinción fundamental entre la parte y el todo. Es a partir de una concepción de una razón suprema implantada en la naturaleza que se regula cualquier acción. Así en las *Leyes* de Cicerón la ley es la suma razón proveniente de la naturaleza, la única que puede permitir o prohibir (2009). Con el advenimiento de la técnica moderna la autonomía de lo instrumental se afirmaría independientemente de otros ámbitos. Con la separación cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa* el universo de la *techné* tiende a ser interpretado en su vacío ético o moral, ausente de significado o intención. Se trata ya de un planteamiento maquiavélico en el pleno sentido de la palabra. Se trata de una comprensión mecánica del universo donde su pregunta fundamental es el «¿cómo?» ya sin el «¿para qué?» teleológico o el «¿qué?» presocrático (Queraltó, 2003). Pero, a pesar de tal

ruptura, con Platón empieza ya una acepción técnica del conocimiento, lo que viene a ser corroborado sea por Nietzsche o por Heidegger. Ambos identifican en Platón el principio de la decadencia occidental, de ese tratar antropomórfico y llano con el mundo. De esa familiaridad frívola y doméstica. Por primera vez este modo de conocimiento se presenta como dicha y hogar humano, aunque sea un culto divino, un reflejo de la armonía cósmica. Aquí tiene inicio también una oda triunfal que se erige sobre el mal y la ignorancia de las masas y del vulgo (Safranski, 2000). Se trata de una confianza y poder industriales, *avant la lettre*. En ese sentido aquí también empieza una concepción de saber que relacionará una visión de la razón con tradiciones religiosas, escatológicas, esotéricas y místicas que aún se hace sentir en el tecno-hermetismo contemporáneo del activismo digital (Alonso & Arzoz, 2002).

Las pretensiones universalistas del conocimiento estuvieran también en la cultura egípcia. La Biblioteca-Museo de Alejandria del siglo III a.C puede ser apuntada como la primera construcción científica totalizadora con aspiraciones virtuales (Andoni & Arzoz, 2002). Ese museo biblioteca ha sido el mayor depósito de conocimiento de esa época y puede bien ser considerado el antepasado de los centros industriales y científicos como el MIT o Silicon Valley tan importantes para la narrativa cibernética. Exploraciones transhumanistas sobre la virtualización del cuerpo o la ampliación del mismo denuncian así esa conexión con el proyecto totalizador de la cultura.

Pero en el caso platónico esta ansia del todo en el orden de la vida llevará a la construcción de una jerarquía de las facultades del alma, como de las clases de hombres. La sociedad pretendida expulsará los sujetos disfuncionales, como los poetas y sofistas, ya que pervierten con sombras y ambigüedad la *polis*. Su cosmología, en el sentido de visión de mundo, es jerárquica —el cosmos es entendido como una escalera estática donde los seres superiores dominan los inferiores. Esa imagen prevalecerá también hasta los días de hoy y ganará particular significación con los dispositivos globales como el mercado bolsista o los sistemas de producción basados en el CNC. El orden y la transparencia son propagados como principios, aunque como acontece con Platón, es la ambigüedad y oscuridad que les subyaz. *Malgré lui*, Platón quedará en la historia con su estilo poético y literario, el sofista de los sofistas en el modo como trata los adversarios en sus silentes diálogos.

En el siglo uno de la era cristiana, Cayo Plinio en su *Storia Naturalis* con 37 volúmenes defenderá la idea de que el hombre debe trabajar con la naturaleza y no contra ella (Plinio, 2010). Sus tesis calculan la justa medida del vivir humano y condenan el exceso o el lujo de acuerdo con una moral implícita al naturalismo. Su radicalismo iba hasta el

punto de condenar la sidra o el vino de pera para salvar lo que llama el vino natural, de la vid. Aquí la técnica o el artificio son condenables si no sirven para colmar las necesidades elementares. Es el deseo de orden que se impone como idea reguladora de la convivencia social y de la vida buena. La busca por la justa medida clásica es muy difícil y por veces el autor llega a condenar diques y aguas residuales subterráneas cuya ausencia amenazarían la solidez de la propia ciudad. Dirige su ojo crítico también a la audacia humana de extraer minerales que pertenecen a las montañas. Estaría bien, según el autor, al humano cultivar las características de una escasez y sobriedad que se pueden encontrar en la naturaleza. De una forma contundente y literaria, por primera vez, surge la necesidad de un equilibrio entre el dominio sobre las cosas y el respeto por la providencialidad del natural. Solamente a partir del siglo XII en las esculturas ya efectivamente naturalistas se puede ver el inicio de una ruptura con la visión armónica de mundo. El lenguaje de dominio y artificio empezará a tomar lugar en la historia de las ideas y en las formas pintadas de las grandes obras. Los detalles esculpidos al pormenor, el brillo minucioso de las hojas y la exuberancia y belleza de cuerpos perfectos, seguramente son resultantes de atentas observaciones que implican un cambio cultural profundo. Más tarde los fisiólogos y los botánicos del siglo XIV llevarán al límite esa voluntad de perfeccionamiento (Mumford, 1997). La materia y el cuerpo pasan a tomar su lugar destacado en las formas culturales.

La cristiandad ocupa un lugar principal en la historia de la tecnología. Ella aproximará lo divino de la humanidad, recuperando así el politeísmo romano e incluyendo el hombre en el panteón de los dioses. Al paso, la propia iconografía del divino hará de Dios un mecánico creativo en profunda ruptura con la sensibilidad griega (White, 1978). En la interpretación concreta de libros milenaristas como el *Apocalipsis*, se asumirá un camino de guía para el hombre a partir de una concepción lineal de tiempo cuya escatología es la felicidad adánica y la reunión con Dios. El desarrollo de las artes, de acuerdo con esa lectura, sería un modo de conseguirlo, bien como la piedad en los actos y el ascetismo de los santos (Noble, 1999). Otro estatuto para las artes y oficios estaba ya en germen gracias en gran parte a una cultura monacal que ponía el desarrollo de las artes al servicio de lo espiritual, evitándose el ocio y el tiempo libre. El reloj mecánico fruto de la cultura monacal benedictina es un artefacto clave de preparación cultural del conjuro de la arbitrariedad y del mantenimiento del orden necesario al trabajo industrial (Mumford, 1997). En la actitud ascética, culturalmente más afín del protestantismo que de la moral católica, encontrará Weber, más tarde, los principios de desarrollo de una mentalidad que ha venido a ser la capitalista (2004). En las órdenes religiosas de la Edad Media, tecnología

y transcendencia nunca han estado tan próximas. El arado empezó a dominar a la madrastra naturaleza y eso atestigua una actitud más activa personificada en los benedictinos. Ellos fueron pioneros en el uso intensivo de molinos de viento, agua y métodos novedosos en agricultura esenciales para el desarrollo económico posterior (Noble, 1999).

Hay que recordar también la importancia que ha tenido la cultura carolingia en la formación de esta mentalidad. Sus calendarios indican que el hombre pasa a ser el compañero trabajador de Dios en la reinstauración de su reino, como subrayan historiadores como Ernst Benz (1966). Este último defiende que las creencias bíblicas son la clave para entender la tecnología occidental ya que la concepción de un Dios creador y de un Dios niño encarnado aproxima materia y espíritu, al contrario de las prácticas espirituales de oriente como el budismo.

Hugo de San Víctor (2015) tomará el propio término “artes mecánicas” de Juan Escoto Eriúgena para elaborar decisivamente otra dignidad para estas artes en el mapa del conocimiento. A partir del siglo XII tal entendimiento hará parte del acervo cultural de la Edad Media. A él se suman Roger Bacon (1983) o Raimundo Lulio (1990) con su máquina de pensar y *ars combinatoria*. Por la primera vez las técnicas no aparecen ya como formas de conocimiento inferior pero antes como instrumentos para la salvación. En ese mismo siglo XII un monje alemán benedictino Teófilo en *De diversis Artibus* (2000) se dedicará a describir un vasto manantial de técnicas utilizadas en el embellecimiento de las iglesias. Las técnicas podrían al final servir a una misión divina, restaurar la caída y sanar el hombre del pecado original. De hecho un conjunto significativo de invenciones muestra que la Edad Media es injustamente tajada de un periodo de tinieblas: las ruedas de los molinos de agua, de viento, mecanismos para la forja de metal son apenas algunos ejemplos. Decisivos historiadores como Georges Duby (1984) han contribuido con sus trabajos para hablar de la ilustración de una época muchas veces incomprendida.

Pero ha sido en el Renacimiento que la tecnología pasa a ser un proyecto de la humanidad y no ya un aspecto más de la cultura (Alonso & Arzoz, 2003). Progresivamente van apareciendo también las principales utopías del pensamiento moderno como *Utopía* de Thomas More (2012), *La ciudad del Sol* de Campanella (2006), *Cristianópolis* de Johann Valentin Andreae (2010), *La Nueva Atlántida* de Francis Bacon (2006) y *Viaje a la Luna* de Cyrano de Berjerac (2000).

Es Francis Bacon el mejor representante de la emergencia de la mentalidad científica moderna. Remetiendo el conocimiento para la experiencia y la importancia de los sentidos sentencia una frase que Foucault no olvidará siglos más tarde: *saber es poder*. Depositó en el

saber científico y en las invenciones mecánicas sus esperanzas de mejora de la humanidad y pretendió donarle un método sistemático. En la actualidad el factor libertario atribuido al conocimiento científico comparte esta percepción. Pero no se trata de todo el tipo de conocimiento, la historia traerá, como denota Antonio Lafuente (Lafuente, Alonso & Rodríguez, 2013), una lucha de clases interna al propio conocimiento que aun hoy desarrolla pequeños acontecimientos. La tecnociencia traerá la supremacía del modelo tecnológico como saber utópico, en detrimento de las artes o del conocimiento humanístico. Pero, por otra parte, dentro del conocimiento hay movimientos que intentan quebrar la hegemonía de un entendimiento tecnocrático de los saberes: ese es el desafío de la ciencia *amateur* o ciudadana que aproxima ficción de datos empíricos, la sociedad de los laboratorios, el ciudadano del científico y la calle de la universidad (Lafuente, Alonso & Rodríguez, 2013). La sustancialidad de las creencias religiosas va a ser dejada progresivamente por la alianza entre la fuerza de abstracción moderna y la una cultura mercantil emergente. El mundo circunnavegado por Magalhães en 1519-1522 ya no era el mundo sencillo de Plinio o aquel poblado de finalidad de los cristianos. Ese mundo lo pone Galileo en discusión en una charla entre ingenieros en 1632: *Diálogos Sobre los Dos Sistemas Máximos* (1975). Abismo que la reforma protestante profundizará al transformar la naturaleza de acuerdo con su estatuto ambiguo. Al tiempo será destituida de la gracia divina y, por otro lado, esclava de los designios humanos o de la falta de ellos.

Así, Descartes (2012) puede establecer la idea de una realidad mecánica potencialmente infinita y sin sentido y, por eso, moldeable al deseo humano. El *cogito* mismo es un pensamiento puro en sí, sin propósito claro a no ser aquel establecido por su voluntad. Capaz de viajar por mundos sin abandonar las paredes de su habitación en puro delirio virtual. Las neurociencias vienen profundizar esta falta de contenido espiritual del cogito, al defender que no hay realmente una identidad sustancial del yo, pero solo procesos neuronales, interacciones bioquímicas.

Con Montaigne (2004) y Pascal (2014), por otro lado, el afán conquistador del conocimiento se depara con sus primeras señales de refrenamiento. Introducirán alguna negatividad en la alegría industriosa de conocer para conquistar al darse cuenta de que los saberes no traerían ni la felicidad ni la humanización de la sociedad. La dobra operada en el orgullo sapiente pondrá un freno en las buenas intenciones supuestamente inherentes a todo el acto de conocer. Es posible a Pascal decir:

“La ciencia de las cosas exteriores no me consolará de la ignorancia de la moral, en tiempo de aflicción; pero la ciencia de las costumbres me consolará siempre de la ignorancia de las ciencias exteriores.” (Pascal, 2014, p.30)

El siglo XVII ha sido, por otro lado, el siglo donde ha emergido el tipo de literatura denominada *a posteriori* como utopía científica y técnica, hoy ciencia ficción, que asocia las máquinas a la idea de un instrumento capaz de asegurar la felicidad entre los hombres e inclusivamente a mejorar las relaciones de este con la naturaleza (Maldonado, 2002). Más tarde, en los siglos XVIII y XIX surgió la filosofía de las manufacturas –término acuñado por Andrew Ure (1835). Con ella las técnicas han tomado un lugar central en la industria productiva a partir de las máquinas (Mitcham, 1989). Pero al tiempo que la máquina ocupó lugar en las metáforas civilizatorias, el individuo va perdiendo protagonismo en su capacidad de vislumbre y decisión del destino colectivo. El juego es dual entre la arrogancia del poderío humano y su auto-anulación. Saint-Simon lo tipifica ejemplarmente. En *Nuevo Cristianismo* (2004) aboga por un paraíso terreno establecido a partir del poderío tecnológico. Ya no se trata solamente de una *restitutio* o una repetición o homenaje al divino creador, pero de algún modo una singular y velada superación por parte de un humanismo que es ya secular. Posiblemente se trata ya de una resaca cultural en la busca de un punto de apoyo fuera del yo, motivo que irá más tarde caracterizar el romanticismo. Pero ese punto puede en cierto sentido eliminar la propia identidad desde la cual se busca.

La filosofía taoísta y el budismo⁶, importados por la civilización occidental para el mundo empresarial, dan cuenta de ese acontecimiento complementando la cancelación ontológica del yo subjetivo en los acontecimientos mundanos (Zizek, 2014). A partir de aquí es posible sustentar la idea de una abjuración completa en favor de la corporación. No es al acaso que el sentido japonés de una postración absoluta, conocido como *amae* término utilizado por el psicoanalista Takeo Doi (1973) sea un legado de la cultura desde donde ha emergido el toyotismo. La idea de entregar una vida completamente a otro ser trae consigo el rechazo de lo vital en cuanto separación y ruptura. En el caso de Japón, donde surgió el toyotismo, ocurrió la sumisión *amaica* a la corporación como fenómeno colectivo. La empresa en seguimiento va a ser tomada como una familia poderosa y fuerte con la cual el trabajador puede identificarse (Bifo, 2014, p.50). En este movimiento, y de acuerdo con la propia lectura de Doi y del psicoanálisis, el culto de la figura del padre se hace presente. La

⁶ Zizek establece las semejanzas existentes entre los científicos cognitivos radicales y la idea budista de un *an-atman* (consciencia de la inexistencia de un yo). La idea de un yo como agente sustancial autónomo es para estas teorías una ilusión fundamental. En muchos estudios neurocientíficos tratar la mente como una realidad neurobiológica es adentrarse en el conocimiento objetivo. De ese modo, el naturalismo científico de las ciencias cognitivas y el budismo complementan, según Zizek, la ideología remanente del capitalismo posindustrial. El ser humano se vuelve una máquina de pensar (procesar información) y de actuar independientemente de su subjetividad.

autoridad no deja así cualquier posibilidad de ponderabilidad o contradictorio dramático. El *amae* permite así una interpretación psicológica del célebre espíritu de flexibilidad de la cultura japonesa que se pasó al mundo empresarial liberal.

La idea de que el sujeto es un lugar vacío viene a beneficiar la propia dinámica capitalista, negándose la posibilidad de un cambio sea en el régimen productivo o en el entorno social. En lo más íntimo de la experiencia cotidiana —la experiencia del sí mismo—, el individuo es convidado a abandonarse al conformismo, al reconocer la ilusión de su propia condición egoica. Hoy proliferan técnicas de adormecimiento del yo, sea por los diseños para colorir para adultos o por los retiros espirituales vendidos como productos de lujo. Ese vaciamiento obedece a un código tecnológico nacido de la ambigüedad existente entre arrogancia voluntarista y anulación presentes en la historia de la tecnología occidental.

Investigaciones en biogenética apuntan al reto de conseguir la reproducción humana sin cualquier encuentro entre sexos. El yo es reducido a puros fenómenos neuronales abstractos y esa abstracción puede llevar al cumulo de la reproducción de uno mismo sin otros (Zizek, 2014). Proyectos como Darpa vislumbran ya la posibilidad de fabricar ejércitos robóticos. Las inversiones en investigación científica por parte de los gobiernos en las neurociencias tienen así un fondo de claros propósitos militares. En estos planteamientos y en los supuestos de este tipo de discursos científicos, el otro, lo extraño, lo inclasificable son socavados o mismo eliminados a favor de un plan eficiente del yo y de la sociedad entregues al automatismo de una transparencia sin restos o sombras.

En suma, la equivalencia entre instrumentación y sagrado está presente más que nunca en la moderna tecno-ciencia (Noble, 1999; Alonso & Arzoz, 2003) y en movimientos contemporáneos como el transhumanismo o el extropianismo. Las relaciones entre técnica y religión están también presentes en el proceso de secularización (Taylor, 2007). Las religiones han contribuido para que se diese una adopción de disciplina social y personal a partir de la funcionalización de un sistema de creencias que servirán para la normalización propia y ajena. Este es el camino que llevará Nietzsche (2002) a declarar en una de las más bellas páginas de filosofía la muerte de Dios. Pero en esta historia es el propio yo que desaparece con la supremacía de lo maquínico y la anulación de la voluntad. En ese aspecto Schopenhauer (2009) y el marqués de Sade (1994, 2008) representarán la cumbre de la mentalidad cibernética que irá inspirar el mundo empresarial del toyotismo. El nihilismo presente en el sistema de las creencias religiosas modernas se hace notar inclusivamente cuando estas adoptan un tono más agresivo y aparentemente más apasionado. Cuando la fe se impone a los otros por la violencia es cuando ya se traspasó el umbral de la creencia

religiosa (Enzensberger, 2007; Zizek, 2009a). Así los productos y *gadgets* tecnológicos representan hoy una especie de fe secularizada y fantasmagoría que aparenta proteger al usuario al tiempo que palia las injusticias sociales. Funcionan particularmente para las clases medianamente expuestas a ese sufrimiento

Se vuelve factible para las clases pobres la idea de un mundo sin explotación y desigualdad con la ayuda tecnológica. Pero hay que destacar que la fascinación por la tecnología siempre ha venido a par de la explotación y dominación sobre las clases sociales dichas inferiores. Si la tecnología puede ser puesta al servicio de la equidad social, desarrollo y progreso, el hecho es que se constituye como un recurso privado al servicio de pocos. El propio Saint-Simon, padre del historicismo europeo y socialista utópico, ha sido el primero a defender una lectura tecnológica de la historia. La sociedad según su visión debería ser dominada por élites, interpretadas como los más talentosos, imaginativos y creativos. No se olvidará también a este propósito su admiración por los bancos, los industriales y hombres de negocios. Se ve aquí la génesis de un himno a la naturaleza y su explotación, un optimismo en la visión científica e industrial y una categorización de la humanidad que permite dividirla según los bandos de los ociosos y de los laboriosos. Es sorprendente la actualidad de esta visión. Si bien que Saint-Simon pensaba en un plan industrial para la sociedad, un diseño colectivo donde nadie sería miserable, lo apoya al final en una justa jerarquización de lo social, donde las élites eran uno de los puntos innegociables. De ahí a un paso estará la moral doble, la de las élites y la del pueblo. Ese dualismo persiste inclusivamente en escritores sensibles a la miseria social del siglo XIX como Flaubert o Balzac exquisitos defensores del espíritu aristocrático “¿Tal vez el progreso no sea realizable más que por una aristocracia o por un hombre? La iniciativa viene siempre de arriba. El pueblo es menor. Digan lo que digan” (Flaubert, 2010). A pesar de todo en el mismo siglo Baudelaire admiraba la metrópoli llena por la muchedumbre urbana. El filósofo Ortega y Gasset irá, más tarde, también marcar presencia en esta admiración histórica por las élites en detrimento del pueblo. Otros intelectuales le siguen el ejemplo, como George Steiner (2011, 2013) con su *gentleman* y Umberto Eco con su demofobia a la multitud conectada en Facebook o Instagram.

De algún modo, esta perspectiva aristocrática o demofóbica de la sociedad representa una secularización de la jerarquía medieval trasladada a la época industrial. Ese fetichismo se ve hoy, por ejemplo, en autores como Sloterdijk (2007) o en la propia racionalidad comunicacional de Habermas (2009). Siempre habrá una élite por parte de aquellos que son competentes en las tareas y ejercicios lingüísticos y, por eso, la comunidad ideal del habla

universal es apenas un idilio imaginativo de un moderno nostálgico. Las creencias propagandísticas que tasan lo *científicamente comprobado* parten de esa visión saint-simoneana de la tecnología – la adoración por todo cuanto se mueva, la actividad, los emprendedores. También se le añade esa idea de que las clases bajas deben ser dirigidas ya que les caracteriza una extrema pasividad contentándose con pan y circo, o según la famosa fórmula romana *panem et circenses*, o su traducción castellana “pan y toros”.

En el siglo XX el giro ha sido decisivo. La técnica se vuelve el espíritu del tiempo. Desde la filosofía, con Heidegger (2003) y Ortega y Gasset (2003), como también en la sociología, con Karl Mannheim (1990) y Manuel Castells (2005), o la antropología con Leroi-Gourhan (1988) y, finalmente, la economía, con Karl Marx (2010). De referir especialmente los estudios de CTS que han llamado la atención para la importancia de un estudio social de la tecnología, reconociéndole el papel político en la sociedad y su influencia en los asuntos públicos. Pero una dimensión oscura es lograda en el siglo XX: la unión de la ciencia y tecnología a la industria de la guerra y su capacidad de dar forma a los planes más hediondos como la programación aparentemente racional de asesinatos en masa de comunidades enteras. Ese es también el tiempo de la *Big Science* de la responsabilidad de los científicos en los proyectos que darán a conocer la destrucción a millones de seres humanos, como en Hiroshima y Nagasaki. A partir de ahí la tecnología se volvió sistémica, desequilibrando imaginación, poder y voluntad humanos. Los estudios CTS son también una respuesta para intentar colectivamente sanar ese desequilibrio prometeico (Anders, 2011). De manera sistemática por primera vez la ciencia y la tecnología eran objeto de estudio a partir del análisis y crítica de sus consecuencias sociales, ambientales y políticas. Pero aun hoy ese entendimiento social y político de la tecnología es una meta largamente incumplida en comparación con la supremacía del código tecnológico. Para probarlo basta recordar hoy el fetichismo cultural de la tecnología sea por el lado del consumo popular o por el lado de la tecnología como activo financiero y elemento competitivo entre naciones en la esfera económica.

2. Una sociedad *high tech*

Muchos de los artefactos digitales hoy utilizados en las participaciones políticas tienen un pasado militar. Un simple ordenador, un satélite o la propia internet. Hay una historia de una voluntad de militarización y el intento de mapear el mundo tornándolo global, accesible. El papel que hoy los procesos tecnológicos ocupan en el sistema

productivo responden a una concepción política del espacio público: hacia la privatización, competitividad entre individuos, empresas y países.

La tecnología occidental prospera seguida a par del autointerés y del desaparecimiento del bien común como idea reguladora de la vida social. Antes que todo, el ciudadano se vislumbra como consumidor, inversor o usuario, antes mismo que agente cívico (Judt, 2015). En un modelo económico neoliberal, los procesos tecnológicos han sido puestos a trabajar a favor de un orden que produce desigualdad y precarización (Krugman, 1998; Piketty & Goldhammer, 2014; Stiglitz, 2015). Se vuelve un recurso construido gracias al conocimiento colectivo de anteriores generaciones puesto a la disponibilidad como recurso de pocos en *desventaja* de la mayoría, desprovista en muchos casos de medios de supervivencia. En Irlanda esa desigualdad es evidente en las políticas de austeridad que el gobierno ha adoptado. A la rebaja de los impuestos para grandes corporaciones equivalía la austeridad para los trabajadores de rentas medianas y bajas. En 2012 las familias se encontraban endeudadas doscientos por cien al paso que los capitales extranjeros aumentaban sus beneficios (Standing, 2014).

Frente a una parálisis del pensamiento político contemporáneo en la tercera vía (Giddens, 1999), la tecnología, aparte de ser un objeto de consumo y de las esperanzas modernas de dominio sobre el sí mismo y sobre los demás, es la fuerza que aparentemente ha escapado al fin de la historia. Actúa como una potencia que mascara la estagnación política y social. Por ejemplo, en el año de 2013 un estudio de la fundación Joseph Rowntree (MacIness et al., 2013) concluye que ya ni siquiera los partidarios del laborismo en Inglaterra creen que la injusticia social es la primera causa de la pobreza. Eso se justifica por intentar conquistar el electorado, apartándose así de medidas progresistas. Así ya no se esperan grandes cambios políticos. El deseo de cambio se reifica en los inúmeros aparatos tecnológicos que diariamente salen al mercado.

La tecnología convertida en productos de consumo sirve así también para paliativo y recurso pacificador de las revueltas populares y del aburrimiento moderno. El propio trabajo es destituido de su significado social y se vuelve más abstracto que nunca, gracias a los flujos de capital sin cualquier regulación. El trabajo es ahora, “la esfera de la actividad no independiente, incondicional, sin relación con nada y robotizada, ajena al contexto social restante y obediente a una racionalidad final empresarial abstracta más allá de las necesidades” (Krisis, 2002, p.21). Esa abstracción es propiciada por los recursos digitales que han permitido formas de simbolización sin la participación o encuentro de cuerpos físicos. ¿Qué puede la voluntad humana individual contra la circulación global y sistémica

de algoritmos financieros? ¿o contra la influencia de las personas eternas (empresas) que desterritorializan los procesos productivos? Los intereses productivos no tienen fin al paso que el poder político del trabajo es a cada vez más precarizado a través de nuevas formas de sumisión y disciplinamiento de los trabajadores: contratos de cero horas, agencias de empleo privadas como intermediadoras, becarios en prácticas, formas de trabajo no pagado. Foxconn es un ejemplo esclarecedor (Scholz, 2013).

La Organización Internacional del Trabajo estima que en todo el mundo existan doscientos millones de parados (un.org). La así denominada política laboral del New Labor solo confirma la terquedad y el valor del trabajo en una sociedad que ya no se define a partir de él. Por eso, sus medidas son apenas simulacros de ocupación, una simulación de actividad que va a dar la legitimación moral de asedio y chantaje sobre los marginales, asegurando la flexibilización y miserabilización de los trabajadores y de los grupos económicamente expuestos. Así se propagan los trabajos voluntarios no remunerados, las prácticas profesionales gratuitas, los simulacros de los programas ocupacionales, las subvenciones a sueldos, el trabajo forzado estatal a los receptores de prestaciones sociales. De esta enorme tarea de chantaje social no van a escapar ni siquiera los enfermos crónicos ni las madres solteras con niños pequeños. Todo en nombre de la hiperactividad de la mentalidad empresarial que, con ayuda de la terquedad del pensamiento positivo, adoctrina los individuos a atribuir la responsabilidad de su supuesto fracaso personal a una falta de emprendimiento, cuando al final la crisis es sistémica y se asocia a la estafalaria del crecimiento, productividad y al aparente incremento del empleo. Al tiempo una gran mayoría es desechada en el vertedero social de los marginados, de la chusma, lo que atestigua, antes de más, la ampulosidad de un discurso que apenas beneficia un grupo muy restringido, los vencedores de la globalización que ni siquiera son los emprendedores o auto-empleados que hacen de todo para sobrevivir en la competencia. Ejemplos como el aumento de la población carcelaria en EE.UU. o las tragedias humanitarias en la población de Latinoamérica sujeta al hambre y miseria en masa resisten a todo el intento de culpabilización de los perdedores de la globalización por su propio destino.

Hay autores que afirman que los progresos tecnológicos irán a acabar el capitalismo y el modelo centralizado de grandes empresas (Rifkin, 2014) y que en pocas décadas será posible al pro-consumidor imprimir su propio automóvil y producir su propia energía *green*. La sociedad entera es transformada en una enorme fábrica, no es solo el trabajo que se vuelve abstracto. La abstracción atinge lo que era molecularmente singular: el sujeto. La abstracción y fluidez del sistema productivo exige la producción de un ecosistema

favorable, lo que implicará el *formateo* de un yo que permita corresponder a las expectativas sociales. El yo empresarial o emprendedor contrasta cotidianamente con fenómenos de depresión y suicidio que los años 90 y 2000 han traído de cargos directivos y también de los trabajadores de *sweat shops* y más recientemente de desahuciados. De hecho, hay autores que relacionan directamente un aumento de suicidios y de casos de depresión con las políticas de austeridad (Stuckler & Basu, 2013). Se establece aquí una analogía fundamental entre el *management* contemporáneo de las subjetividades y el nihilismo romántico que enmascara su vacío con el culto al genio empresarial. Una vez más se trata de una jerga de autenticidad unida a un espíritu de sumisión.

También Adorno (2005) en su tiempo acusó los partidarios de Heidegger de una estandarización de la actividad crítica, de una indiferenciación con el espíritu de la ética. Heidegger en ese sentido no se distanció de su época ya que explotó hasta el agotamiento la mezcla entre un lenguaje oscuro y su elogio de la pasividad (escuchar, disponerse, abrirse). Hecho que ha venido a ser copiado por sus partidarios. La filosofía heideggeriana puede ser leída como la justificación de la orden heterónoma. De modo similar, el discurso del yo emprendedor, ahora ya en un sentido activo, puede ser considerado una jerga de la autenticidad. Subjetiva y políticamente hay consecuencias que apuntar: la conformación de las subjetividades a un modelo a seguir. Se tratan de subjetividades deprimidas, precarizadas en su percepción de la relación con los demás, con disturbios de atención y una sociedad cuya metáfora de sociabilidad dominante es el mercado y la competitividad. Al paso, el yo empresarial es un yo intimista que haz del individualismo y de la desigualdad su supuesto virtuosismo (Bifo, 2009b; Virno, 1993).

Este impulso de la creatividad se puede situar en el siglo XVIII, con Fichte (1964), Goethe (2006b) y Novalis (2006, 2014). Ellos van a reaprender o a pronunciar un nuevo gusto de ser un yo en un inusitado elogio a la creatividad y espontaneidad del romanticismo alemán (Safranski, 2009). Pero, siglos más tarde, la oda a lo creativo degenera en la quiebra de la solidaridad social y la privatización de bienes comunes. En gran parte esta desensibilización tiene que ver con una digitalización de la existencia que está al servicio también de la sociofobia (Rendueles, 2013), la virtualización del otro y una separación de su cuerpo, de su condición no cuantificable o mensurable. La abstracción del mercado se vuelve digital. Sus artefactos, plataformas, sistemas no son instrumentos sencillos sino dispositivos que conforman las disposiciones psicológicas, las relaciones laborales, el mismo modo como se vive el ocio. Adorno y Marcuse en la Escuela de Frankfurt ya habían advertido el peligro vital y cultural de los productos industriales en la vida moderna.

Esas tecnologías son de tal forma vedadas al entendimiento individual que uno no puede abarcar todas sus posibilidades. A tal fenómeno denominó Anders el desequilibrio prometeico (Anders, 2010). Se trata de una brecha entre la acción individual y las posibilidades tecnológicas que esa misma acción puede ayudar a colocar en marcha. Una brecha entre la posibilidad de acción y la imaginación. Hoy, en un mundo globalizado por la *new economy*, donde las acciones en red en su gran mayoría son dadas de acuerdo con algoritmos de ordenador, no es posible distinguir la profunda ambigüedad existente entre actuar en consciencia y hacer. Esta distinción, también propia de este discípulo heideggeriano, pretende afirmar que en un tiempo de conformidad comunicacional e informacional la acción individual es impedida sistémicamente al tiempo que coincide con la época donde el individuo es coaccionado a ser más activo que nunca. Se fomenta la acción industriosa a toda costa.

La civilización hipertecnologizada es la misma donde la voluntad humana ha sido expulsada de la historia, como motor consciente. Al frente del desmoronamiento del equilibrio ambiental, de la prosperidad y paz social, del parasitaje financiero, el enflaquecimiento democrático, al tiempo que el fanatismo religioso y nacionalista fuera de época, resurge como bastión identitario a cualquier precio. El Estado Islámico consigue reclutar jóvenes de países desarrollados precisamente porque explota sus debilidades: el paro, el sentimiento de desarraigo, la desesperanza de los individuos, el vacío vital y social.

2.1. Trabajadores y precarios

El virtuosismo de un modelo perceptivo y cognitivo influido por la licuefacción (Bauman, 2002) y por la posmodernidad (Jameson, 2014), al tiempo que por la preponderancia del poderío de la máquina irán influenciar el modo mismo como el trabajador se percibe a sí mismo. Lo que podría ser designado como internalización de la ideología del emprendimiento. Ahora, en el mundo de los contratos precarios y atomizados, ya no se es un trabajador sino un colaborador o prestador de servicios. Las estrategias eufemísticas de la *neo-lengua* emprendedora denuncian estrategias para suavizar la dureza de la realidad laboral. Aparatos de mediatización de la explotación y de la precarización visten los fenómenos de miserabilización como una aparente inevitabilidad. Al tiempo que un trabajador es explotado mediante una representación competitiva e innovadora de ciencia y tecnología, todo un aparato psicológico y lingüístico es empleado para convencerle de que él es más autónomo y original que nunca. Su trabajo se vuelve más

abstracto como en ningún momento en la historia, siendo las redes al final su mejor analogía. Se disuelve su identidad laboral como también los fines políticos y utópicos del trabajo en sociedad. Lo que también ayuda a explicar el fin de los intentos globales de comprensión de la actual época (Anders, 2010; Judt, 2010).

Hay un cierto paralelismo con el imaginario colonialista. Antes la prosperidad de la metrópoli era erigida sobre la violencia y esclavitud de la colonia. Hoy el globo se vuelve objeto de una depredación de minorías transnacionales cuya estrategia asienta sobre la distribución de la precariedad laboral de muchos, la expropiación de bienes comunes y la exclusión de la mayoría. Así siendo el modelo de conocimiento privatizado es también una de las estrategias centrales en la criminalización de la mayoría y de su exclusión del patrimonio común.

La duda en interpretar el mundo de explotación en favor de fetichismos tecnológicos está presente en filósofos como Deleuze o Guattari (2004). Hay en sus filosofías una complicidad con la despolitización de la sociedad ya que al aceptar en el orden de las identidades intercambiables e igualmente válidas renuncian también a la posibilidad de cambio. Pero el mismo se puede aplicar a filósofos como Slavoj Žižek que, al buscar el mediatismo mundial, acaba por caer en contradicciones estructurales incapaces de aclarar la situación presente o su propio pensamiento.

Pero la precariedad no es solo un régimen de explotación laboral. Es antes que todo un proceso de formación de subjetividades sumisas, un aparato de industrialización del espíritu para hacerle conforme al régimen tecno-político de la producción actual. Un empobrecimiento simbólico (Anders, 2011; Stiegler, 2006a, 2006b). En el siglo XIX se acumulaba la esperanza de que la tecnología pudiera realizar la utopía social de una sociedad sin explotación, pero hoy después de la revolución informática se ha descubierto la extrema imaginación humana para construir nuevos rostros para la explotación y miserabilización de los demás. El discurso de la competitividad e innovación es uno de ellos. Precisamente en un tiempo donde los logros materiales globales podrían ya garantizar la satisfacción de las necesidades básicas de una parcela significativa de la población.

Economistas muestran al contrario que ahora el capitalismo sigue, contra las expectativas más optimistas de la *new economy* y de la informatización de la sociedad, los rumos del patrimonialismo novecentista (Piketty, 2015; Piketty & Goldhammer, 2014). Esta tesis rebate la idea de que la economía actual basada en la digitalización tiende a un costo de producción cero que afectaría el propio sentido de propiedad en virtud de una economía de la abundancia como defiende Rifkin (2014). Pensar en la presente sociedad

como la sociedad de la abundancia y no de la escasez es olvidar que la mayoría de la población está expuesta a problemas tan elementares como la precariedad del trabajo, la escasez de alimento o a condiciones de explotación similares a los años 30 de EE. UU. Si más y más productos se obtienen en una escala tendiente a cero es necesario preguntar para quién y donde.

Procurar figuras marginales de este orden es también dirigir la mirada crítica a las ambigüedades generadas. El precario es una de ellas. La vieja Europa rechaza al marginado, pero de singular manera, inculcándole el desprecio por sí mismo en *reality* o *talk shows* (Jones, 2012). Es como una explotación renovada de la culpa y de la auto-punición de la orden protestante del capitalismo, pero ahora con más matices y otros recursos simbólicos. Otra comprensión política de la figura del precario podrá romper con la norteamericanización del mundo o su disneyficación (Jameson, 2014).

Para ello es necesario intentar mirar para allá de la figura del *chav*, o del participante del *reality show* en búsqueda de fama, también más allá del flujo de las identidades homologadas por plataformas digitales donde se explotan las propias divisiones de clase: Facebook para asalariados o parados y Instagram para esferas exclusivas de la población. El *establishment* los demoniza y se burla de ellos manipulando la opinión de la clase media contra esos grupos sociales –discapacitados, desempleados, sin techo, LGBT, inmigrantes y mujeres (Standing, 2014). Sea en Instagram, Facebook o Twitter no deja de prevalecer el modelo de la exterioridad cibernética, o sea, el modelo de la necesidad de control y cuantificación (de uno mismo y de los demás). Un movimiento portentoso de desambiguación de los fenómenos y al tiempo un nivelamiento y privatización del cotidiano, ahora propiedad de grandes empresas internacionales.

Kierkegaard, no sin alguna demofobia, cuando se hacían sentir los primeros señales del capitalismo, afirmaba que la proliferación de medios iría potenciar la *curiositas* poco profunda sin compromiso con relevantes causas, una indigencia intelectual y estética, bien como la indiferenciación del mundo a partir de la *repetición de un eterno cero* sin dimensión espiritual (Kierkegaard, 2005). Se refería principalmente a la prensa diaria y su vaga influencia o repercusión en las prácticas políticas oficiales. La seguridad de un refugio en la exterioridad, en el culto de modos de ser genéricos, climáticos, es una de las ofertas de las redes sociales digitales como Facebook. Al paso estas identidades van a cada día tornándose más férreas que nunca al ritmo del bombardeo de publicaciones de autoayuda por segundo. La posibilidad de compartir una foto y subirla a una plataforma digital, bien

como la estadística de actos cotidianos como correr u cocinar es un intento –condenado a partida– de agarrar el momento (pretensión además sadeara).

En suma, resulta desconcertante que en un contexto donde el yo se ve molecularmente controlado y cuantificado, se le pida que, en una situación de precariedad laboral y social, sea él mismo a asumir los riesgos por su propio destino social en una extraña mezcla de voluntarismo y de flexibilidad. Él será el trabajador y el capitalista de sus propias capacidades, al paso que su subjetividad precarizada es maquillada con el lenguaje del emprendimiento y de la autoayuda.

2.2. ¿Quién es el precario?

El precario no es contrario al emprendedor. Es aquel sujeto que es capitalista y pobre a la vez. No es tampoco aquel que se distingue de los fenómenos masivos como las manifestaciones del 15 M supieran traer a público. El estudio de los fenómenos de masas es en este momento indesligable de su soporte tecnológico digital, siendo también imprescindible para la comprensión de las formas del trabajo y subjetividades contemporáneas. El precario es la subjetividad política emergente en un mundo conformado en red. La sociedad donde el precariado se ha vuelto la figura principal del trabajo lo utiliza como una estrategia global productiva del capitalismo flexible y estético. En ella, los individuos ya no pueden encontrar en el trabajo la fuente principal de su identidad social pero a la vez se les culpabiliza y responsabiliza por su marginalidad. Todavía mismo para aquellos afuera de la esfera laboral, los dispositivos de conformación identitaria continúan disponiendo de la percepción que tienen de sí mismos. Ellos contribuyen para la semiótica del régimen del capitalismo cognitivo y estético siendo también a la vez sus víctimas. Aquí sitúa Bifo el semiocapitalismo (Bifo, 2007a, 2007b).

En este régimen los discursos terapéuticos de la psicología y psiquiatría son aliados principales a partir de sus productos como la autoayuda, la terapia cognitiva y el *mindfulness*. Representan una huida a lo universal, un artificio más o menos intelectualizante productor de sentido. La narrativa del *successful man* y del *entrepreneur* es el resultado de esta semiótica y gramática neoliberales. Al paso que se les excluye de la historia la voluntad humana individual contra agenciamientos tecnológicos del orden político, se les responsabiliza individualmente por su falta de actitud y control sobre el destino. El discurso optimista del emprendimiento es el correspondiente secular de la fe y de un régimen teológico. Una forma de promover la mansedumbre y la pasividad en aquellos que tienen todas las razones

para protestar y rebelarse. Una forma de garantizar que el orden social funciona aunque sin significado para la mayoría. Un mundo donde solo quedan dos alternativas: ¡*sonríe o muere!*, según la feliz expresión de Barbara Ehrenreich (2009). Los mercados y los flujos de capital financiero desregulados ocupan el lugar de un inescrutable Dios que prueba a Job de modo incomprensible. Resta saber si el discurso positivo es al final un paliativo y el último reducto identitario para los marginados o precisamente el origen de la marginalización misma.

La socavación de enfermedades psíquicas en la moral del espíritu optimista permite también esconder los problemas políticos que la sociedad actual atraviesa. Además permite, a través de técnicas psicofarmacológicas, adaptar el individuo a su entorno injusto y exploratorio. Ya no se trata de cambiar políticamente la sociedad o de indagar las causas de su mal estar. Aquí se empieza a asimilar el apocalipsis social, aceptándolo como inevitable (Bifo, 2003).

La tecnología es también aplicada en este sentido en la manufactura de sentidos técnicos, inmediatos y fantasiosos de comunidad. Explotando el gregarismo del ser humano, su condición tribal (Maffesoli, 2004). Y por ello sus resultados no son nada más que disimulaciones artificiosas de la falta de sentido individual, comunitario y político. También ahí se pueden contextualizar las secuencias técnicas de imágenes en Facebook, la exposición del (aparente) suceso y narcisismo individual, el compartir de cuerpos desmembrados. Para producir *shock* la imagen hoy y el aparato mediático son promovidos para insensibilizar y confundir. A este propósito, el artista Alfreed Jaar en su obra *El sonido del silencio* procura sensibilizar materialmente el escándalo de un planeta donde millones de personas se mueren de hambre. La obra es una instalación creada con una sola fotografía de Kevin Carter, a la cual son dedicados ocho minutos. El fotógrafo sudamericano captó un niño de Sudán famélico, Kong Nyong, acechado por un buitre (1993). En 1994 gana el Pulitzer. Se podrá pensar a partir de la obra de Carter y de Jaar sobre el poder de las imágenes. En *El sonido del silencio* se afirma que “una fotografía no se toma, se hace” lo que trae consigo la distancia necesaria a una deriva en la inmediatez que las imágenes requieren. Tres segundos es el promedio que las personas utilizan para mirar una fotografía. En su cotidiano contactan con la exposición de la violencia de modo sistemático lo que termina haciendo hogareña la representación de esa violencia, la asimila y la vuelve pacífica. Lo mismo vale decir que la fomenta o por lo menos justifica. Carter no sabía que contestar cuando le preguntaban sobre el destino de ese niño. Carter representó para muchos la indiferencia al respecto de la violencia.

El ejercicio de procurar identidades fuera de la propaganda de la sincronidad y del éxito, permite introducir distancia en la comprensión técnico-científica y económica del mundo. La literatura y las ciencias sociales pueden hacerlo porque no niegan conscientes de sí mismas su condición ficcional. En esta dirección el modelo de desarrollo actual es comparado por el manifiesto *Última llamada* como un genocidio en cámara lenta⁷ o eutanasia social (Krisis, 2002). También Ernst Jünger había tomado la metáfora y la literalidad de la guerra para interpretar el modelo productivo de la economía moderna. En la época de las masas, del darwinismo social y de la organización científica del trabajo los soldados son obreros que producen en el *frente monótono* donde no hay nada de nuevo (Jünger, 1990; Remarque, 2012). La metáfora no es exagerada, cuando el propio Bifo utiliza el término apocalipsis. La ciencia ficción ha mostrado que los subterfugios de la realidad bien se pueden pensar a partir de la obsesión y concentración de una novela negra.

La mudanza por contra de lo que pensaba Flaubert o Tolstoi no viene de las clases dirigentes o de una élite. Ya que este orden resulta precisamente de un modelo jerárquico y autoritario de sociabilidad. En ese orden la tecnología conservó el estatuto de esperanza moderna que sobrevivió al amplio proceso de relativización y licuefacción de referentes. Conserva también restos de sagrado (Alonzo & Arzoz, 2002; Noble, 1999) y se impone como un agente externo que se exime de la voluntad individual. Ese es el sentido de la expresión illichiana *tecnología sistémica*.

Pero este modelo es insostenible y autodestructivo (Holloway, 2005; Illich, 2005, 2011; Latouche, 2004). En último análisis, la sociedad eficiente y del rendimiento es aquella donde la empresa ya no necesita gastar recursos con sus trabajadores, es cuando la producción se automatizó en donde ya los consumidores han sido expulsados del mercado laboral. Es el automatismo trabajando para sí mismo y donde el hombre se vuelve obsoleto. Esta imagen se empieza a ver en el índice de paro en los países desarrollados, en el desequilibrio ecológico al paso que modelos de autonomía de producción propia de electricidad *green* y ciudades Fab se prometen como esperanzas económicas. El caso flagrante de pensar una economía sin personas, el punto de abstracción máxima donde la eficiencia ha atingido su cumbre y, paradójicamente, se volvió inútil. Intentando traducir esta idea al mundo del arte, el artista posconceptual Christian Boltansky procuró deshumanizar el espacio con sus obras. Él consigue materializar este proceso de inutilización generalizada de la sociedad. El ejemplo de “personnes” en la exposición Monumenta 2010 muestra un brazo mecánico colosal que saca trapos de una montaña de

⁷ <https://ultimallamadamanifiesto.wordpress.com/el-manifiesto/> (21 octubre 2014)

ropa para precipitarlos en el vacío. Se muestra también un individuo a merced de lo impersonal. El cuerpo humano aparece como una ropa usada, tirada. Un juicio sin lección moral del brazo de hierro sobre la montaña de ropa de diez metros.

Las medidas de supuesto pleno empleo, de fomento de la productividad o los artilugios del capitalismo verde son respuestas políticas al urbanismo y economía posmodernas, pero no constituyen soluciones en sí mismas. Son propuestas provenientes del mismo paradigma de acumulación de la sociedad. El decrecimiento y el diseño de otro paradigma con base en bienes comunes y no en la privatización, consumo y acumulación son líneas de fuga a las que hay que atender. Así es la sociedad del decrecimiento de Latouche (2004) o la comunidad convivencial de Iván Illich (2011).

En la sociedad de la información y del conocimiento (Castells, 2005) o la sociedad red (Dijk, 2012) son mantenidas posiciones con matices milenaristas asociadas a las pretensiones tecno-utópicas de la sociedad funcionalista de la *high technology*. El transhumanismo o planteamientos optimistas como lo del Pierre Lévy (2007) se encuentran en esta vertiente. La máquina y el tiempo maquínico dividido en parcelas que ya los órganos humanos no consiguen percibir pasan a ser el modelo cognitivo y social predominante.

Pero el funcionalismo absoluto resulta de un autoengaño fundamental. Cuando la información es utilizada como un recurso y la transparencia como valor, millones de existencias son transformadas en datos para utilizar en un sistema de infovigilancia global. La cultura y lo simbólico se vuelven productos de consumo, no habiendo lugar para una vida consciente en ese estado global. Los intentos de Žizek de tomar elementos de la cultura popular, como chistes, películas y canciones, muestran que el régimen posideológico ya atravesó molecularmente el cotidiano y al mismo tiempo adquirió *status* global. La explotación comercial de la vida en su mínimo gesto contribuye así al debilitamiento del carácter antagonista de lo político.

El ejemplo del *chav-bashing* es esclarecedor. En un momento político donde la clase media sufre grandes problemas, el *chav-bashing* se vuelve un ejercicio mediático en Inglaterra (Jones, 2012). Los excluidos son simbolizados a partir de la ignorancia, del rechazo, del mal gusto. Y tal es vendido a las clases bajas como producto de consumo. Las clases bajas son vaciadas de una identidad política y se ven obligadas tanto a un rechazo identitario de sí mismos como a una no identificación (y una guerra abierta) con los demás de su clase.

A pesar de eso, internet presenta algunas esperanzas de comunidad fuera de los espacios de abstracción del mercado o de la eficiencia. El código abierto bien como el

software libre colocan en práctica un modelo de conocimiento que no es un recurso para empresas privadas. Los derechos de autor, las patentes y el trabajo individualista son así suspensos en su modelo tradicional y dejan de ser el modelo de relación social a perseguir (De la Cueva, 2015). En las tesis de la abstracción del trabajo posindustrial Negri y Virno habían advertido el carácter emancipador de las características informacionales y virtuosas del trabajador contemporáneo. Pero resta la duda si esas transformaciones son al final tan automáticas como estos pensadores las suelen presentar a propósito de la economía digital y de sus formas de organización⁸. No siempre el conocimiento de una situación de exploración lleva a su superación. El cognitario aunque sepa que su virtuosismo es utilizado en su trabajo no por eso tiene fuerza política para derrotar las propias armas digitales conque su actividad es requerida. El capitalismo estético o posmoderno, si bien depende del potencial humano de creatividad, inventa nuevas formas de extracción del valor artístico. Decisivamente, lo que la teoría italiana desconsidera es la capacidad de extorsión propia de la reinención del capitalismo pues los mecanismos de explotación se tornan también internalizados, seductores y difusos como el propio trabajo.

Si bien que la información y datos son vueltos disponibles a más bajo coste y, consecuentemente, hay o puede haber una mejora potencial de las condiciones vitales de la población, otras formas de cercamiento e introducción artificial de escasez sistémica han sido producidas. Bienes y espacios como la cultura, el agua y el aire han sido re-colonizados. El más reciente ejemplo es el intento de patentar vestuario indígena del pueblo mexicano Tlahuitoltepec Mixe por parte de una conocida diseñadora francesa Isabel Marant. La blusa para el contexto de origen no es una mercancía, es una forma de identidad, que supone ciertas relaciones sociales. En sus dibujos está el cotidiano y el entorno afectivo de una población que se arriesga a ser prohibida de crear sus blusas. La

⁸ Negri (Negri & Hardt, 2004) y Virno (2003) no dejan de presentar un pensamiento muy basado en una interpretación dialéctica de la historia. Sus sistemas son, a semejanza del pensamiento de Heidegger, cosmologías y en esa medida pretenden identificar un punto ontológico donde fundar todo lo empírico. Negri llega a asumir un pensamiento que da por supuesto de antemano la emancipación de la multitud y en ese momento niega los subterfugios de los mecanismos ideológicos que hacen de la precarización de la mayoría un recurso productivo global.

Hoy se trata de hacer política, negándose su posibilidad. Cuando Negri habla de la inevitabilidad de un mundo sin imperio incurre en ese mismo error. Su mundo sin imperio es una luz tenue teñida de utopía, y está lejos de formarse un equivalente en la realidad de la globalización neoliberal. Ni siquiera un paisaje transparente de los canales y redes entre multitudes cooperantes sería necesariamente más libertador que el poder organizado en torno a la figura moderna del Estado nación. La transparencia supone mecanismos ideológicos que sustentan ese aparato social. El marxismo en ese sentido también incurrió en un fuerte optimismo tecnológico haciendo de la clase de los trabajadores urbanos más ilustrada que los tradicionalistas campesinos. Un conjunto de aparatos y canales de información y comunicación no permitirá eliminar las aporías de la gobernabilidad pública como muestra el filósofo Beyung-Chul Han (2014). Pensar eso es incurrir en las tesis del determinismo tecnológico, ceder al fetichismo de los medios, o al discurso pragmatista de comprender la sociedad a partir de funciones codificadas según el papel que ocupan los individuos, instituciones y empresas en la vasta jerarquía global. Se sabe, hoy, contra Heidegger o Negri, que una ontología histórica es una contradicción entre términos.

apropiación comercial de ese patrimonio cultural a través de patentes expropiará ese pueblo de su modo de vivir y de parte de su sensibilidad vital.

Otro ejemplo puede ser esclarecedor: la construcción de un mercado único de publicación digital europea (EC, 2016). No se pretende en la propuesta política de la Comisión Europea la construcción de un espacio de debate de ideas transnacional a los ciudadanos de los distintos países. Es la promoción de modelos de negocio basados en la introducción vertical de la industria editorial. Los contenidos solo pueden ser comprados por sus usuarios en una sola plataforma desarrollada según formatos propietarios que solo pueden ser accedidos mediante determinados dispositivos y *softwares* de determinadas empresas.

La abstracción propiciada por la globalización fomenta una mercantilización y expropiación generalizada. Y es así que el ciudadano de la sociedad del rendimiento (Han, 2013) puede empezar a adquirir conciencia política mediante una atención particular a los marginales del orden global. Inserido él también en la homologación de identidades e introduciendo derivas en ese modo de percepción, podrá encontrar un vínculo común entre sí mismo y un *precario* de una *sweatshop* en América Latina. El neoliberalismo y su radicalización impiden de pensar el político bajo la figura de los comunes.

Los comunes son así principios de acción de las comunidades políticas. Al revés de negar su vulnerabilidad, ella se hace factor político decisivo, inherente a la condición humana: la fragilidad que a todos concierne (Butler, 2004). Mucho del pensamiento occidental se vertebra en la negación de la vulnerabilidad y de la finitud humanas: un miedo desmesurado al cambio y, al fin, bajo sus diversas formas. Eso lo entendieron poetas como Leopardi (1998) o filósofos como Kierkegaard (2005).⁹ En este sentido cuando todos somos más frágiles globalmente es cuando se da el movimiento todopoderoso del pensamiento positivo y emprendedor –la más contundente negación del *pulvis et umbra* de la condición humana. El mismo que fomenta la atomización y desocialización de individuos. El cognitivo, a pesar de todo, sea un programador informático o un arquitecto *low cost*, puede introducir en el tejido social variantes de aplicación de conocimientos y ya no productos de mercado. Y es en ese sentido que el precariado cognitivo puede antagonizar la explotación laboral. Nadie puede impedir su contribución activista en proyectos difundidos por la red como el *Openstreetmaps* o la misma *Wikipedia*.

Movimientos como la *Open Society* o revistas adherentes al *copyleft* o a *creative commons* permiten introducir una diferencia en la cultura entendida como producto de consumo o

⁹ “No hay expresión cultural en occidente que no guarde una sombra de conjuro contra la muerte” (Andrés, 2015, p.335).

recurso escaso. Así el conocimiento deja de estar en estrecha relación con los criterios industriales, economicistas y privados (Lafuente, Alonso & Rodríguez, 2013). La ciencia es tomada como un bien común y como una cuestión ciudadana, ya que son los ciudadanos los que sufren sus consecuencias en la contaminación del medio ambiente, en la exposición a alimentos transgénicos o en la escasez de medicamentos originada por la competitividad del mercado farmacéutico. El reciente caso del laboratorio Gilead y el medicamento de cura para la Hepatitis C –Lexotan– es un ejemplo que subrayar¹⁰.

También se pone fin a la idea de que la ciencia o el conocimiento sean un trabajo de élite, individualista y romántico. Los *amateurs* tienen también en ese contexto un papel democratizador y pueden contribuir para un modelo abierto del conocimiento donde se ponga en marcha una comunidad movida por el conocimiento y distanciada de un entendimiento comercial y competitivo (Lafuente, 2007). La ciencia se vuelve así un bien común al servicio del tejido cívico, abdicando de una neutralidad anacrónica que ya Latour (2008) había desesperanzado. Quiebra la propia estructura rígida y jerárquica del trabajo científico como quehacer de los expertos sin obligación a un esclarecimiento socio-democrático. En ciertos aspectos, el conocimiento como factor privado y exclusivo es una herencia de la intelectocracia de la sociedad platónica que dividía el mundo entre los que pueden hablar y los que deben ser silenciados. Se lucha así contra la transcendencia de los conocimientos en relación a sus ciudadanos. El experto en una ciencia ya no será el detentador de un poder transcendente con derecho a una opinión más valiosa que otras en cualquier área situada afuera de su rama de saber, cuando ya no lo es siquiera en su propia disciplina. La sobrevalorización de las afirmaciones de Stephan Hawking (Hawking & Mlodinow, 2010) respecto de la filosofía muestra que muchas veces se presta demasiada atención a científicos cuando se disponen a hablar de asuntos donde su competencia no está comprobada.

En suma, el precario es a la vez la subjetividad expuesta a la explotación global y también la esperanza de una deriva en el patrón propietario, privativo e individualista de los bienes y relaciones sociales. Al ser la imagen de la vulnerabilidad hace con que sea repensada como factor político decisivo para entender de otra forma las bases de la convivencia social y el propio sentido del trabajo. La vuelve visible en términos sociales.

¹⁰ El caso reciente de la hepatitis C y del Laboratorio estadounidense *Gilead Sciences* torna esta cuestión más clara. La solución técnica para el problema de la enfermedad ya se habría encontrado, pero era mantenida en secreto ya que constituía un recurso de una empresa privada con expectativas de ganancia y de posible venta a gobiernos de todo el globo. Las propias condiciones mediante las cuales el gobierno de Portugal ha finalmente puesto fin a las negociaciones se mantuvieron como secreto de Estado, con el fin de no perjudicar los intereses de esa empresa en la negociación con otros gobiernos de países más pobres y más ricos que Portugal (Campos, 2015).

2.3. El sarcasmo político de los marginales

En las narrativas construidas de los procesos históricos hay señales de subjetividades olvidadas. Esa es una de las principales tesis del marxismo británico, donde se incluyen los trabajos de Eric Hobsbawm (1968, 2001) y de Edward Thompson¹¹ (1966, 2000). Sus influencias en la historiografía posmoderna como en su giro lingüístico es innegable. El relato histórico es así presentado como un combate interpretativo, una tensión entre sujetos y comunidades, victoriosos y vencidos, en una ruta dialéctica donde no se exenta aquel que busca los acontecimientos, no escapando así a las variables contextuales. Hobsbawm, aunque acusado de visiones subjetivistas y políticamente comprometidas por Tony Judt (Judt, 2008), contribuyó de forma determinante a la importancia de la atención de los marginales en la historia. Además de procurar una atención particular a lo popular y a una historia de los *(des)de abajo*, llevó a cabo la desconstrucción de la metodología de los estudios históricos que pretendieron confinar a la realidad objetiva tal cual como supuestamente *todo* había sucedido en el pasado. Esas metodologías realistas no permitían vislumbrar el relato objetivo como una reificación del discurso del vencedor sobre el olvido del marginal y desposeído por esa así entendida victoria: la de aquel que ha tenido el derecho a una palabra visible, a una existencia que supuestamente mereció sobrevivir al paso del tiempo. Pero así no ocurrió.

Los perdedores a veces son mirados desde su fracaso individual, como culpables de su desdicha, especialmente en las sociedades actuales donde la meritocracia, el pensamiento emprendedor y optimista hacen escuela. ¿No serán ellos, por otro lado, al final víctimas producidas por un sistema que les aparta su propia identidad? Pero la duda persiste en saberse al final que significa ser un perdedor. Algunos autores los dividen en grados (Enzensberger, 2007) siempre concediéndoles un carácter de frustración y destrucción que varía según ese mismo grado. Eróstrato es su metáfora por excelencia en la medida en que para complacerse con su deseo de autodestrucción tiene que renunciar a una aniquilación completa. Sade representa también esta dialéctica donde para hacer sufrir a alguien son necesarios espectadores y que haiga un mundo con límites y reglas que la mayoría comparta

¹¹ El marxismo británico en el análisis historiográfico se caracteriza fundamentalmente por el abandono de esquemas rígidos en el análisis del pasado, pretendiendo devolver un papel interpretativo a lo que ha sido siempre una ficcionalización creativa por parte del historiador. Se trata de mirar hacia la historia como de algún modo también lo hicieron Marx y Engels, desde una concepción dialéctica ejercida entre clases, hechas de conflictos, desequilibrios, fuerzas en tensión, alianzas y contestaciones colectivas. Los análisis de Thompson son a su vez críticas del marxismo tradicional y por eso son consideradas desde el materialismo histórico no dogmático.

para que puedan ser transgredidos. O sea una *ética mínima*. Es el requisito de aquel que se quería presentar en la historia de las ideas como el mayor de los perversos.

Enzensberger, por ejemplo, al hablar de perdedores los comprende como un hecho y por eso acepta la imagen de una sociedad como la de un eterno juego o competición. Pero en realidad no se trata de un juego, sino de la misma dinámica de la sociedad. Su tesis trata de explicar los atentados y movimientos terroristas a partir de la singular figura del perdedor: de aquel que no tiene vínculos, situado en frágiles relaciones con los demás, aislado e eventualmente depresivo en su frustración. Añade que las premisas para la peligrosidad que le es inherente se dan cuándo se suma a un colectivo de perdedores como él (Enzensberger, 2007, 2009). El error fundamental en este análisis de Enzensberger es culpabilizar de algún modo la víctima de la moral del emprendimiento. En primer lugar, esta consciencia de ser perdedor o ganador es culturalmente producida por las industrias como Hollywood o el propio discurso economicista. Entonces ya no se puede ver sencillamente el aglomerado de (lo que se ha llamado) “perdedores” como jaurías de individuos conscientes de su ausencia de valor propio. Lo que hay que cuestionar es ¿qué agencia cultural está por detrás de sus supuestas percepciones e ideas? Es inexacto querer colocar a un individuo o un pueblo entero con la pretensión de querer examinarlos según un perfil determinado. Portugal tiene una particular tradición en estos intentos con autores como José Gil (2007) y Eduardo Lourenço (2000). Tampoco es exacta la lectura de la emergencia de atentados terroristas en estados árabes a partir de la concepción que esos países tienen de sí mismos. En realidad la mayoría de la población mundial es considerada perdedora por el discurso economicista y no será por eso que se van a convertir en autodestructivos y frustrados en la acepción de Enzensberger. La teoría del perdedor radical haz del perdedor un nihilista absoluto y así no dista mucho al final de la condena posmoderna del excluido que ha elegido ser un perdedor ya que no innova y no es capaz de hacer de su desdicha su oportunidad de negocio. Se trata de un planteamiento que, él sí, busca chivos expiatorios. Enzensberger llega al punto de afirmar que el machismo del perdedor lleva a la unión de la destrucción y de la autodestrucción en su carácter haciendo con que pretenda convertirse en un amo de la vida ajena al tiempo que controlar su muerte propia (Enzensberger, 2007, 2009).

Una vez más esta visión indirectamente condena al individuo vencido por el orden producido por la economía actual y por la tecnología. Se intuye que nada le pasaría si fuese un vencedor sea en que ámbito fuese. El mundo global todavía refuta esa tesis ya que aunque millones de personas sean precipitadas en una vasta máquina de producción de

sufrimiento colectivo no por eso deja de haber solidaridad y relaciones que tratan de escapar en lo que ha venido a ser un juego universal de competición, supervivencia y subyugación o sometimiento de los demás. Aunque se pretenda destacar de la interpretación norteamericana del mundo, Hans Magnus Enzensberger la lleva hasta sus últimas consecuencias dando a entender subrepticamente que hace falta mirar con más desconfianza a los perdedores y a aquellos caracteres que se refugian en la soledad y en el aislamiento. Su libro en este sentido no hace más que reforzar las premisas del emprendimiento. De algún modo esa idea se puede adivinar también en Guy Standing cuando denomina los precarios como *esa clase peligrosa*. Su propuesta de una carta de derechos del precariado se basa en una unión interclasista pero en el fondo justifica la idea de que será de interés conjunto que las clases se mantengan¹² a través de alianzas sociales (Standing, 2014).

Muchas de las condenas del tiempo perdido en redes sociales tienen como objetivo juzgar moralmente la supuesta inutilidad de los excluidos o la falta de cultura de las masas. Si es cierto que hasta se puede hoy alquilar un amigo¹³ no es al parado o trabajador que se inscribe en Facebook que se debe culpabilizar por la decadencia del Occidente antes a un paradigma cultural que hace del solucionismo tecnológico una de sus principales metáforas (Morozov, 2013).

Entender la historia desde el lugar de los vencidos resulta ser un ejercicio de imaginación política al servicio del destino colectivo y también permite introducir la ambigüedad en la orden presente. Permite también atender a la variabilidad en lo que se ha supuesto lineal y acabado. Muestra que las actuales circunstancias que muchas veces se toman como *el fin de la historia* están lejos de ser un dato natural o inevitable. Esa asunción ficcional de la metodología histórica permite una base epistemológica para abrir y considerar otros espacios de sociabilidad y otras alternativas al presente.

En este sentido, la sociedad hipertecnologizada no es así un destino necesario, sino un orden de entre otros que fueron en su momento posibles. No es, por otro lado, el mejor de los posibles, como el racionalismo determinista y moderno de Leibniz le permitió decir. Los marginales en cuanto figuras ambiguas de la historia de la imposición de occidente como centro del mundo global por intermedio de su poderío tecnológico son el cuerpo de la vulnerabilidad que no permite un unísono relato sobre la tectónica narrativa del *american*

¹² Aunque pretenda salir de un *status quo* jerárquico el autor termina por confirmarlo. Véase por ejemplo la siguiente afirmación: “Por encima de todo, la erosión de los comunes atenta contra el principio de contención ecológica, pues reduce la reproducción de un medio ambiente que puede ser compartido, no solo entre clases sino también entre la humanidad y la naturaleza, y las especies que han compartido los comunes a lo largo de la historia” (Standing, 2014, p.349).

¹³ www.rentallocalfriend.com

dream o del hombre *positivo* de éxito (Nyks, Hutchison & Scott, 2015). Ni tampoco permite una representación consensual sobre las ventajas del orden técnico. Los destrozos de esa narrativa son variados y su elección puede ser también diversa. Entre ellos están los *Levellers* denominados así quizás de forma irónica como *niveladores*. Han sido los igualitarios de la Inglaterra del siglo XVII donde ya se había empezado con el cercamiento de los *commons*.

Su corta incursión en los relatos históricos se sitúa entre los años 1645-1649 y raramente se relata su carácter activista y su legado de crítica a un paradigma civilizatorio que empezaba ya a formarse de modo contundente. La igualdad ha sido su principal reivindicación en una sociedad profundamente aristocrática. Ese movimiento tenía diversidad de participantes, donde se pueden encontrar artesanos, miembros de clases populares como también terratenientes. Se trata de un entendimiento cívico y humanístico *avant la lettre* de la explotación y restricción que la sociedad inglesa de entonces estaba votada (Fernández-Llebrez, 2014).

Entre los bandoleros sociales de todos los tiempos, podremos encontrar también los movimientos como los *Sin Tierra* en Brasil (MST) de los años 70 que son también formaciones antagónicas al paradigma dominante y no siempre se les concede la debida importancia crítica. Son fundamentalmente un testigo de protesta popular contra la reforma agraria que privó políticamente a individuos y colectivos de los medios para garantizar su supervivencia inmediata en favor de poderosos terratenientes. Pero también se puede entender como una defensa de otras identidades y formas de vida, bien diferentes de la imagen de marca del cosmopolita rico de las telenovelas de la *TV Globo*. Esos personajes industriales del mundo audiovisual están lejos de representar la vida cotidiana y la percepción política y social de ese ser inexistente que es el brasileño medio, pura invención estadística. Entonces cuando se afirma que el mejor modo de hacer sociología en Brasil es visionar las telenovelas de la *Red Globo*, en realidad podrá esta información remitir para los sesgos políticos que esa red televisiva ha inducido tanto en los brasileños como en la comunidad internacional. La moral del campesino o trabajador de la granja defendida por este movimiento es un grito de revuelta contra un tipo de socialización supuestamente cosmopolita que se mostraba en los inicios de su hegemonía. En Portugal se puede apuntar el ejemplo de las *Cavalladas* que en Vildemoinhos (Pereira, 2000) también representan una guerra entre propietarios y molineros acerca del usufructo del agua del río Pavia. La historia remonta al siglo XVII. Los molineros han conseguido combatir el control de los propietarios destruyendo las presas de agua (*açudes*) que no permitían que las muelas de los

molinos se moviesen. La sentencia promulgada en Lisboa a 20 de Mayo de 1653 fue favorable a la contestación popular (Pereira, 2000).

Pero no siempre son figuras populares los críticos del modelo de civilización, los sujetos tornados invisibles por la dinámica histórica. Los situacionistas, por ejemplo, están lejos de pertenecer a comunidades rurales o desfavorecidas. En la Italia de los 50, es desde el margen un movimiento vuelto *avant-garde* que se ha levantado contra el adormecimiento conformista de una sociedad normalizada y consumista. Contestaban sobre todo la colonización simbólica del imaginario y de la vida desde la industria del bien estar de la posguerra. Y su carácter callejero se distingue por su elemento práctico y activista en relación a la teoría social de la escuela de Frankfurt.

Contra el espectáculo convertido en norma según Debord (1961) se propone la crítica de la decadencia a partir de sus mismas armas e en la esperanza de que el espectáculo se auto-fagocite a sí mismo. El espectáculo en este contexto nada más era que la economía como referencia para sí misma, una degradación de la vida social mediante el intercambio de imágenes. Por medio de una metodología pensada, según la subversión, por la deriva y creación de situaciones insólitas, el situacionismo pretende llevar hasta el límite el cansancio de la sociedad del bien estar, bien como la experiencia del tedio y del aburrimiento. Estos modos de protesta serán utilizados en el Mayo de 68 y hasta hoy siguen ejerciendo su influencia en las paradas globales. Pero es cierto que el movimiento conserva aún un cierto intelectualismo que después será criticado por figuras populares como Johnny Rotten y por los *Sex Pistols* (1977). De cierta forma, nadie mejor que ellos han llevado las prerrogativas del situacionismo a sus extremos. Son la forma más contundente de una revuelta contra el espectáculo a partir de su propio lenguaje¹⁴.

Vendiendo Rotten los mismos productos de la época dorada del consumo barato y *democratizado*, fue la personificación de la crítica más feroz a la sociedad moderna. Las críticas de los intelectuales de la Escuela de Frankfurt no tuvieron este impacto en el tejido social, en gran medida sea por el anti-intelectualismo popular, sea también por pensarse que la consciencia de un problema implica su resolución. André Breton (2010), por otro lado, representaba la intelectualidad francesa cuando en su tiempo afirmaba que el humor, el erotismo y las armas poéticas podrían derribar la opresión. En *Nadja* vio en la atmosfera de

¹⁴ Rotten fue acusado de nihilismo en su uso de la violencia según dos formas: física y simbólica. Muchas veces utilizó la blasfemia y el ataque aparentemente gratuito a creencias muy basales de la sociedad de su tiempo. A ello se sumó el desprecio y el escándalo presentes en canciones como *Anarchy in the UK*. Además, los *Sex Pistols* fueron acusados en el parlamento inglés de un ataque a la cultura y espíritu nacionales. Pero su performance al ridiculizar una sociedad maquinica en sus propios medios invita a una reflexión profunda. Un hombre que en sus espectáculos escupía y era escupido por su público. Que difundía de forma democrática su mensaje y su discurso era direccionado para la base de la explotación, los cuerpos explorados y las mentes controladas del hombre común, por supuesto, aquel mismo que asistía a sus conciertos.

los objetos envejecidos, en los barrios operarios o en los viajes en trenes la melancolía de un funcionalismo ya decadente. Y piensa que es posible por el arte encontrar el rostro onírico detrás de la espesura ilusoria de los objetos. Esta creencia es situacionista por definición en la medida que atribuye poderes políticos y revolucionarios a las facultades estéticas. También la cibercultura va a heredar parte de este espíritu.

La cultura pop en este sentido ha sido sin duda más eficaz en sus críticas porque llegó a un número más vasto de personas, mostrando, por otro lado, que la relación entre fama y política es muy estricta. MacLuhan (McLuhan & Powers, 1993) como Andy Warhol (Warhol & Hackett, 2008) o Ai Weiwei (Weiwei, Slig & Chang, 2009) han comprendido esta fundamental premisa. Sin duda que las críticas de Adorno (Adorno & Horkheimer, 2007) y Marcuse (2003) a la homologación y homogeneización modernas han sido intelectualmente más decisivas y matizadas, pero no han sido tan difundidas y no afectaron así la percepción social de la mayoría. Ese mismo tiempo en que el aburrimiento moderno y el tedio, bien como la industria que les acompaña, se habían transformado en la principal arma y estrategia de control político.

El mote punk *there is no future* de los *Sex Pistols* —que son, como lo piensa Greil Marcus (1989), una conjunción de una propuesta comercial con una conspiración cultural— es la consolidación de un mal estar civilizatorio y un grito violento contra el pretendido buenismo y moralidad tolerante de la sociedad rock n' roll¹⁵ acomodada en su indiferencia y consumo sin mañana. La insistencia contemporánea publicitaria en plan de pensiones que asalta cuotidianamente esa realidad virtual que es el ciudadano medio ha hecho olvidar ese lema *punk* fundamental, cuando en realidad el futuro *nunca ha existido* para poder ser planeado.

2.3.1. El luddismo y el situacionismo frente a la tecnología

Los fenómenos de masa no son exclusivos de la modernidad del siglo XX. Si bien que el concepto remita principalmente a la formación de la clase trabajadora de la sociedad industrial, el cercamiento de tierras y la urbanización del mundo. Esas transformaciones han traído una significación distinta al trabajo, a la relación con la naturaleza y a la propia

¹⁵ “Lo que había sido bueno —amor, dinero y salud— era ahora malo; lo que había sido malo —odio, mendicidad y enfermedad— era ahora bueno. La ecuación continuaba, reemplazando el trabajo por la pereza, la reputación por la reprobación, la fama por la infamia, la celebridad por la oscuridad, la profesionalidad por la ignorancia, el civismo por el insulto, los dedos ágiles por los pies zopos, y las ecuaciones eran inestables” (Marcus, 1989, p.77).

percepción colectiva del tejido social como del individuo en sí mismo¹⁶. Esa transformación no ha sido pacífica como lo atestiguan las convulsiones sociales del siglo XIX con la revuelta luddita, esos valientes deshacedores de entuertos refugiados en leyendario bosque de Sherwood. Ha sido un momento muy breve en la historia de la industrialización, pero no se puede decir que no haya sido decisivo en el sentido de una poderosa crítica al maquinismo exacerbado (Cibergolem, 2009). Se han rebelado contra el sistema fabril, el orden social impuesto por las máquinas odiosas, la pauperización y las jerarquías y dogmas capitalistas que hacían de las ciudades lugares hacinados y lúgubres. Los ludditas han sido el parangón de los más frágiles y en cierta medida el símbolo de la dignidad obrera particularmente en los países de vanguardia de la revolución industrial (Van Daal, 2015).

En ese tiempo, las uniones y coaliciones obreras estaban prohibidas y criminalizadas. La industrialización irá verter los pobres a fábricas-cuchitril cuando no a los vertederos o *workhouses* enmascaradas bajo los nombres de caridad y asistencia social, símbolos del envilecimiento de los modos de vida y deshumanización de la sociedad industrial. Esta deshumanización ha sido acompañada por instituciones religiosas. Basta para eso recordar la encíclica del papa León XIII (1931), *Rerum Novarum* que en el siglo XIX donde se afirmaba el trabajo como un deber moral, en particular, de las clases obreras. Algo de esta cosmovisión ha quedado en políticos como Tony Blair, Gordon Brown o Iain Duncan Smith. La creencia de que el trabajo ayuda los individuos a ser libres es solo una afirmación que, a fuerza de ser repetida, se transforma en un *slogan* aparentemente verdadero y loable.

Un torrente de leyes y tribunales aparecen motivados por una teorización utilitarista que incrementa con el desarrollo de las relaciones comerciales la represión de las clases pobres y sus comportamientos desviantes de modo a garantizar la estabilidad de una sociedad acentuadamente jerárquica. En el escenario inglés Thomas Paine y John Thelwall han sido gloriosas excepciones al *status quo* representado por el reverendo Thomas Malthus, el teórico del pisoteo de los pobres, o de Jeremy Bentham (1995), considerado el fundador del utilitarismo burgués cuyo diseño del panóptico ha sido aplicado en fábricas de todo el mundo. El autor de *Philosophy of Manufactures*, Andrew Ure (1835), muy citado en historias de la tecnología, defendía, aparte de la introducción de máquinas automáticas como sustituto del trabajo humano, una disciplina férrea de trabajo para los obreros de modo a

¹⁶ El hilandero o el tejedor artesano trabajaba en su propio domicilio con los telares manuales, teniendo así cierto control sobre el tiempo y ritmo de su trabajo. Con el fin del siglo de las luces, con los requisitos del mercado y la mecanización de las tareas, se empieza a formar una sociedad donde los banqueros, contables e intermediarios pasan a ser nucleares. La industria se vuelve más expuesta a monopolios de grandes fabricantes en su carrera por la rentabilidad. La mano de obra se transforma así en una mercancía como cualquier otra. Por consiguiente, el modelo social de la burguesía inglesa pasó a ser definido a partir de la paranoia social de resentimiento y miedo hacia el populacho, la muchedumbre o la plebe (Van Daal, 2015, p.47).

diseñarlos moralmente. La escasez de alimento y bebida (tocino y ginebra) era uno de esos métodos de purificación disciplinar de las clases bajas.

Juerguistas, danzarines, bebedores eran castigados porque no respetaban el *Sabbat* y el domingo como el día de descanso del trabajo y de culto divino. El único tipo de pobre admitido por políticos o juristas era aquel que se sometía a la clase superior. El campesinado era iletrado, despojado de sus tierras, siendo dominado por la élite propietaria en coalición con banqueros y con el clero. Estaba por eso condenado al hambre y a la miseria viéndose obligado a emigrar para las ciudades que empezaban a industrializarse.

El movimiento luddita recorrió el triángulo geográfico de Manchester, Nottingham y Leeds. Es fundamentalmente constituido por artesanos textiles, más tarde convertidos en *Army for Redressers* (Jones, 2006). Representan la tradición vernácula de un ejército popular que ha sido olvidada en las huellas de la historia. Se organizaron contra la introducción de la maquinaria respeto de las profundas transformaciones políticas que aportaban a la sociedad. Por primera vez y de forma más o menos sistemática, se interroga de este modo la producción social de relaciones aportada por las máquinas. Reunidos en torno a la figura mítica del Rey Ludd, los ludditas son los sujetos del primer debate intelectual socialmente significativo sobre el papel de la tecnología en la transformación de la vida de comunidades enteras (Frank, Robins & Webster, 2002). Les define la exquisita particularidad del personaje histórico colectivo que mejor concilia rebeldía y tradición.

Aunque las conquistas sociales activas de esta oposición entre los trabajadores y las fuerzas políticas hayan sido escasas (el movimiento apenas duró cuatro años, de 1811 a 1815), y aunque sus acciones hayan sido brutal y sintomáticamente reprimidas con fuerzas policiales y militares desproporcionadas, la influencia de estos *destruidores de máquinas* fue posteriormente inspiración de poetas, filósofos y movimientos de vanguardia artística.¹⁷ Byron (2000), Blake (2002), Coleridge (Coleridge & Wordsworth, 1998) y Wordsworth

¹⁷ Como ejemplo podríamos recordar al grupo musical creado en los 90, *Rage Against the Machine* que, con influencias del punk y del funk, se oponen políticamente contra el capitalismo y la hegemonía estadounidense. Su música trata de pasar de lo lúdico a lo político, del entretenimiento a la acción, para abrir brechas en la alianza entre consumismo y cultura pop contemporánea. Anteriormente, otros grupos como *Sex Pistols* (1977) o *The Slits* (1979) transmitieron el poder contestatario a partir de una cultura *amateur* o de grupos marginales. El griterío de las diversas actuaciones chocantes trataban de destruir la capa de adormecimiento generalizado provocado por las falsas promesas de una sociedad basada en los valores industriales. Contra el virtuosismo musical se afirmaba una libertad diferente de aquella que se ofrecía por las oportunidades del consumo en la temporada de rebajas o de la tranquilidad de las vacaciones al sol (Sex Pistols, 1977). El entretenimiento y el espectáculo se entendían, por ello, como síntomas de un aburrimiento o tedio convertidos en armas para fomentar la pasividad y la domesticación ciudadanas. Estas manifestaciones culturales trataban de mostrar la violencia y la pasión de una crítica en contra de los supuestos restos del proceso civilizatorio y progresista. El odio, la mendicidad y la ignorancia se convierten paradójicamente en valores emancipadores (Marcus, 1989, p.77). Éstos son signos de una ilustración donde los marginales, siempre vestidos de forma “inhabitual y sospechosa”, ponían en cuestión el espacio de colonización en el que se ha convertido lo cotidiano, riéndose así de ellos mismos y empleando, para su liberación, precisamente los mecanismos y símbolos de sometimiento de la sociedad moderna.

(1977) –cantores de las bellezas e idilios naturales– y más tarde, Oscar Wilde (2000)¹⁸ son sin duda sus herederos. Conviene destacar, todavía, que una distancia abismal separaba los poetas románticos ingleses de los destruidores de máquinas. Los primeros pertenecían a una esfera culta, ilustrada y en su mayoría nacida en la alta sociedad. Los últimos se batían por su estricta supervivencia. Hay que señalar también como sus herederos los propios situacionistas, la Escuela de Frankfurt y el melancólico y campestre Martin Heidegger. La escuela de Frankfurt, en este sentido, ha tenido también el mérito de introducir una contestación que empezó por ser popular en el cauce del ambiente académico. El situacionismo ha recolocado a su vez el tono popular y cotidiano que los teóricos sociales muchas veces olvidaban.

Así los ludditas han sido bandoleros sociales por excelencia, los primeros rebeldes de la era industrial. Son figuras del desorden que son también un hecho privilegiado para los ojos de un historiador según Hobsbawm (2001). En la historia de la tecno-política, han sido los primeros en alertar para la necesidad de una intervención política respecto de las máquinas, caracterizados por el vínculo a la obra bien hecha de la artesanía y al modo de vida aldeano. David Noble (1995), tal como Hobsbawm (1968), ha sido decisivo para rehabilitar la importancia social de la figura de los ludditas.

El movimiento, aunque efusivo ha sido determinante. Desde los primeros ataques en 1811 las contestaciones se prolongaron hasta 1815. Los rebeldes de rostro pintado se han insurgido contra la maquinaria de forma organizada y de modo coordinado. Han perpetrado ataques estratégicos, pensados y han sido condenados e ahorcados de modo sintomático. Ya ahí la relación entre tecnología y política se hacía sentir de sobremanera. La represión desproporcionada de que han sido blanco solo señalaba que se ponía en causa uno de los mitos o dogmas seculares más elementares de la civilización: las virtudes del progreso técnico para la sociedad. Por eso fueron utilizadas más tropas para reprimir el movimiento que en el combate de las guerras napoleónicas (Sale, 2006). Se trataba todavía de un mito al servicio de una fracción de intereses de un segmento muy restringido de la población. En gran medida esas formas míticas siguen vigentes en la contemporaneidad con otros matices (Jünger, 1990).

En rigor, la historia de los ludditas ha sido contada por sus detractores (Thompson, 1966) y, por eso, siempre han sido presentados como enemigos del progreso y por tanto de la sociedad. Fueron tachados de idealistas de tinte pintoresco y rústico. Aun hoy un buen modo de desacreditar un pensador es denominarlo como neoluddita, recordándolos como

¹⁸ Wilde a contrapeso del canon victoriano critica el convencionalismo e hipocresía de los costumbres la praxis colonialista e imperialista.

arrebatados por una especie de idilio de las sociedades precapitalistas. Pero ellos no luchaban tan solamente contra las máquinas, antes contra la expropiación por ellas producida en el modo de vida presente y a respecto del legado de los antepasados. Era contra la esclavitud asalariada y la organización militar de la producción que estallaban sus martillos. Hay por eso una tradición olvidada en la narrativa del progreso (Fox, 2002) que rememora la vida del artesano y del esclavo industrial, bien como las condiciones insalubres, las intensas horas de trabajo y sus deslocalizaciones deshumanas: un desmedro material y moral. Pero también han sido ignorados por la propia historiografía marxista concentrada en el desarrollo de las fuerzas productivas y en la autoconsciencia del proletariado. Las tres preguntas fundamentales que permanecen en la memoria de su movimiento pueden ser: “¿Cuál es el precio a pagar por el progreso?”, “¿Quién lo pagará?” y “¿Por qué?” Esas mismas preguntas siguen teniendo sentido hoy en plena sociedad del paro y de la deslocalización de las industrias.

La herencia luddita ha sido tomada también por autores como Max Weber (2004) y Oswald Spengler (1966) en la crítica la centralización del poder político y dominio del pensamiento y acción burocráticos. También los autores románticos del siglo XVIII han reiterado la premisa luddita según la cual el progreso no siempre trae lo mejor. Más recientemente, después de los estudios de CTS, posicionamientos como el de Bernard Stiegler (1994,1996), Günther Anders (2010, 2011) o de Lewis Mumford (1997, 2001) hacen recordar el tono de los *destruidores de máquinas*. Pensar la tecnología desde el punto de vista de los afectados es dirigir la mirada política hacia la búsqueda de una alternativa al afán económico, a la expropiación social y ecológica.

Los ludditas no son enemigos del futuro, sino de un determinado código linear de futuro con la etiqueta de progreso. Hoy más que nunca su legado se ha hecho actual en un contexto donde la tecnología es trasformada en objeto de consumo, de placer y de bienestar, agotados al ritmo de cada nuevo *gadget*. Ellos representan precisamente un movimiento de consciencia y de reserva mediante los logros tecnológicos y su traducción social. El imaginario técnico pretende funcionalizar la sociedad. En la medida que el bienestar es proyectado a un objeto, se cuidan así los contactos sociales, el *pathos* de la interacción. La fantasía técnica de reducir el deseo a un artefacto, equivale al delirio médico de pensar que una depresión se combate taxativamente con la ingestión de un milagroso fármaco.

El movimiento, en suma, no se trató de una oposición en abstracto hacia la tecnología sino de aquella que aprisiona y esclaviza. El luddita no es aquél que se opone a

cualquier cambio tecnológico y no es casual que Hobsbawm (1968, 2001) intente mostrar un rostro humanizado de estos destruidores de máquinas precisamente en un tiempo de viraje crítico.

El neo-luddismo renueva estas consideraciones a la luz de la tecnología actual, denunciando el ritmo automático y sincrónico de una dirección civilizatoria que, desde el poder autodestructivo e incoherente amenaza el medioambiente¹⁹ y precipita millones de personas en la inutilidad social, incapaces de suplir su propia supervivencia. La así llamada cultura de masas ha producido durante el siglo XX reacciones como el punk de claro ascendiente luddita. El *punk* simboliza la armonía musical de colectivos de personas entendiéndose a sí mismas en un misto de autoexpresión y de revuelta. A través de la música se originó una rebelión contra las falsas promesas de los 50, una oposición a la sociedad virtuosa, funcionalista y meritocrática, y también una crítica al falso discurso de la responsabilidad, de los principios formales y de la prudencia de claro tinte burgués e insolidario.

2.4. Una masa pensante

Cabría preguntarse todavía si este pensamiento de *masas* como es el luddismo no subsiste ahora en el ecologismo y en los movimientos de antiglobalización. Y que las reflexiones del propio Heidegger se vean influidas por estos bandoleros sociales, aunque él fuese todo menos un pensador simpatizante del popular masivo afuera de su idealización de la *Lichtung* o de los *Caminos del Bosque* tan propicios a la selva negra alemana. Pero, a pesar de todo, en la mitad de la década de 70 el situacionismo se transformó en gran medida en una referencia culta para estudiantes de arte y algunos pensadores de izquierda radical. Se deduce de aquí que el antagonismo de la crítica al orden vigente no logra permanecer a lo largo del tiempo. Cabría también preguntar si la experiencia de masas en su rostro inequívocamente estético y político, que muchos como Ortega y Gasset (2003), Heidegger (2003) y Sloterdijk (2002) acusan de homologar el arrasamiento de la jerarquía de valores, no es el último *sistema social* de lucha para una pertenencia a lo comunitario. Así el 15 M o el Movimiento de los Indignados. Esta lucha no deja de ser política y estética a la

¹⁹ “Por otra parte, las tecnologías que nuestra civilización industrial en particular ha desarrollado nos permiten aumentar la destrucción y la incoherencia en un nivel inimaginable para cualquier otra precedente, con consecuencias catastróficas a tal punto que el futuro de una gran mayoría de las especies se vuelve incierto, incluyendo la del bípedo dominante. Y si en la próxima década o en la siguiente no se producen cambios en la interferencia humana del clima y de la atmósfera, disminuyéndose la contaminación del suelo, del aire y del agua, se arriesga la vida en la tierra. Hay razones para esperar (un informe de febrero de 2004 del Pentágono lo ha previsto) una combinación de crisis que traerá caos, muerte, guerras, hambre, enfermedades a gran escala en todo el mundo, llevando nuestra civilización a la destrucción total” (Sale, 2006, p.138).

vez. Más recientemente el *artivismo* conserva en sí las esperanzas de que es posible el arte ser (incluido el arte multitudinario) una fuente de inspiración para el cambio social. Aquí vemos grupos como el Adbusters²⁰ o Yes Men (Ollman, Price & Smith, 2009).

Pero a pesar de todo, y con el ulterior pesimismo de la filosofía de Adorno, se ha considerado que un rescate estético de la existencia podría no llevar a un rescate político de la comunidad. La dificultad de establecimiento de vínculos duraderos es también profundizada por las estrategias de convertir la cultura y las relaciones sociales en productos de mercado. Así con la aparente solidaridad social que convierte a entidades privadas y a algunos empresarios mediáticos en *bienhechores del pueblo*. Así con la educación y con la salud. La educación, por lo demás, se ha convertido, según el modelo neoliberal, en escolarización o funcionalización para masas. Cuando no, es un privilegio de los vencedores de la globalización. Escolarizar significa entonces disciplinar y preparar los alumnos para determinados papeles, desarrollar tan solamente en lo que ha venido a denominarse capital humano (Standing, 2014). En este ambiente de distopía neoliberal la industria de los colegios privados florece, perdiéndose el imaginario social que hacía de la educación un derecho de todos.

El problema fundamental reside en el hecho de que tanto Adorno, como Horkheimer y la Escuela de Frankfurt afirman que las masas de proletarios han sido vencidas de algún modo por la fetichización. Marcuse en su *Hombre Unidimensional* eso vaticina (2003). El criticismo es privilegio de algunos en una sociedad donde el dominio se universalizó. A partir de ese momento el pensamiento de la fetichización no crea posibilidades para un pensamiento de emancipación política. La emancipación que por ejemplo veía Luckács en el Partido (2003). Hoy parte de la izquierda, huérfana de ideas, ha heredado este fatalismo práctico e inclusivamente el deseo oscuro de no gobernar (Žizek, 2014).

Desde Spinoza el pueblo no es entendido como un aglomerado ignorante y pasivo. La Revolución Francesa ha aportado una nueva comprensión de la política asociada a la masa o al *populacho*. Por otro lado, a partir de ahí la política podría ser esa empresa capaz de convertirse en un asunto del corazón (Safranski, 2009, p.36). O también, podría haber en ese impulso secularizador la voluntad de atraer a la política el horizonte del sentido y de volver práctica la filosofía, óptica que compartía Kant (1998) en su simpatía por la revolución. Goethe (2006a, 2008), al contrario de Novalis (2014) o Kant (1998), contrarió todavía ese espíritu entusiástico de la revolución compartido también por las clases dichas

²⁰ <http://www.adbusters.org/>

bajas llamadas ahora a participar en la historia. Para él era una época decadente y le repugnaba la esfera de violencia que se vivía en ese entonces, el carácter forzado de la revolución. La politización general de los discursos arrebañaba el hombre común incapaz de dirigirse a sí mismo. El hombre corriente, para él, es un blanco de seducción para los doctrinarios y publicistas. Pero no todos los autores optan por esa vía de análisis. Negri (Negri & Hardt, 2004) y Virno (1993, 2003) intentan ver la multitud como un sujeto de emancipación. El luddismo, el situacionismo, el *punk* muestran masas capaces de críticas propias ya no educadas por los movimientos de vanguardia como el surrealismo o el dadaísmo. La cultura popular se muestra capaz de un pensamiento suficientemente fuerte para operar un cambio social (Certeau, 1988). Y de eso también estaba convencido Certeau que introdujo matices en la crítica tipificada de la cultura de consumo y de bien estar modernos. Certeau será uno de los primeros críticos de la noción de masa de consumidores como individuos pasivos y acríticos al profundizar epistemológicamente el potencial creativo del cotidiano y del individuo común. Desde ahí el cotidiano no es solo un lugar de vulgaridad o alienación. Pero antes un potencial de creatividad donde la mayoría encuentra vías inéditas de libertad. Rehabilita así el hombre común, el *don nadie* o el *ordinary man*, por su creatividad y multiplicidad de prácticas.

Certeau muestra el cotidiano donde las masas son algo más que un aglomerado de individuos llevados al consumo o a la fatalidad socio-política. Ya que inauguran una poética oculta, una metaforización de los discursos de poder, un desvío inteligente y una producción sagaz, silenciosa y casi invisible. Es posible encontrar aquí las raíces teóricas del prosumidor como agente activo en la propia fabricación de sus bienes, pero claramente esta perspectiva es ya un desvío de la tesis de Certeau. Hay también en este autor la posibilidad de ver al débil del orden dominante ya no como víctima pasiva de su entorno, sino también como sujeto de un discurso y acción propios. El consumidor no es así una víctima del espectáculo, puede afirmar la libertad de acción contra la estrategia del diseño, puede desarrollar una retórica de usos, un saber de sombras y de circunstancias, en suma, una táctica de resistencia y sobrevivencia (Certeau, 1988, p.39).

El débil de Certeau es otra de las figuras del margen de la cultura moderna de la homogeneización, y también el testigo de que las masas pueden ser un agente de cambio y no solo el blanco de ataque de la tradición intelectual. Más recientemente, además, las revueltas tunecina y egipcias, a que Badiou, no sin alguna exageración denominó como *Despertar de la Historia* (2012), muestran que los movimientos populares imprevisibles no representan ninguna institución y todavía no han derribado políticamente sus opresores.

2.5. Antagonismo político y marginalidad

Las varias formas de denuncia antagónica del modelo equivocado de desarrollo industrial asumen así varias derivas históricas, en gran medida silenciadas, desde el popular rural de los *levellers* hasta el *punk* de los *Sexpistols*. En ellas se vislumbra la experiencia más directa de una falta de sentido individual y colectivo en las falsas libertades ficcionalizadas y promesas de nuevos órdenes. Hoy las nuevas libertades enmascaradas toman la forma de falsas ficciones cuanto a autenticidad personal o a falsas comunidades de elección. Ejemplos de plataformas digitales de relacionamientos personales, como el “nosotros” propiciado por un equipo de fútbol o de una categoría profesional como los cajeros de una cadena de supermercados. Frecuentemente se oye “nosotros le agradecemos que haya venido aquí”. Es urgente preguntar por el quién de este “nosotros” y su fortaleza identitaria. El espíritu-empresa.

Los movimientos antagónicos han sido absorbidos por el capitalismo como bien ha denunciado Andre Gorz (1969). Ese es el movimiento que Deleuze y Guattari (2004) han descrito como territorialización y desterritorialización. Así se puede entender que el *Do it!* de Jerry Rubin (1970) se pueda transformar en *Just do it!* de Nike²¹ (Brenner, 2013). La producción de una cultura consumista ha sabido aprovechar esta dinámica, incorporando mitos anti-sistema y movimientos contraculturales en su favor. Pero sobre todo usar la necesidad de agregación y mitificación de la identidad de la condición humana. Tampoco los críticos del capitalismo han prescindido de un nosotros ficcional. Basta pensar en los rituales inherentes a la indumentaria de los rockeros de los 50 o del aspecto hippie tipificado.

En cierto modo, tanto el movimiento situacionista, como el movimiento *punk* representan críticas a la sociedad capitalista más incisivas que propiamente la dicha revolución contracultural hippie de los años 60 de Estados Unidos de América (Roszak, 1969). En esta última había una idealización excesiva del contacto con la naturaleza y un abandono del cambio político en el letargo de las drogas, como se puede ver en la generación Beat y en las novelas de Jack Kerouac (1999) o en los poemas de Allen Ginsberg (1984). Los mismos filósofos como Martin Heidegger (2003, 2005) no se liberan de una melancolía de un mundo pre-industrial y por eso jerárquico no siendo propiamente sus obras un canto al idilio natural. Muchas veces esas aspiraciones son propias de

²¹ <http://about.nike.com/>

planteamientos marcadamente religiosos. También los hippies albergan la contradicción de un psicodélico fervor budista, influenciado por el dadaísmo suizo y también por el surrealismo francés de Apollinaire (2013) o Breton (2010).

La contracultura juvenil de los 80 y 90 a su vez se extenderá a América Latina en torno de las identidades alternativas y de prácticas sociopolíticas irreverentes y contestatarias. Esta contestación al modelo industrial identitario adquirirá nuevos rostros con la crítica del género por parte de las feministas y más tarde con la crítica *queer* al destacar que la normalización política es también una normalización sexual de identidades. Es así que se da la consciencia de que el deseo y el sexo están en el centro de la explotación capitalista y son reencaminados por figuras monopolistas. La sexualidad es así funcionalizada, puesta a producir, donde cada órgano tiene su papel, tal cual cada ciudadano (Preciado, 2008). Hay aun autores que defienden que estos movimientos concentrados en micro-identidades fragilizan la lucha por los derechos sociales ya conquistados. Así se disuelve la masa en cuanto agente de lucha política para dar el paso a menudencias con apariencia de reivindicación activista (Negri & Hardt, 2004; Zizek, 2003, 2005).

2.6. El precio del orden

La consciencia de la pérdida y cercamiento de bienes comunes en la sociedad ya está presente en el siglo XIV con Thomas More que dedica su máxima atención a la descripción detallada de su isla *Utopía*. Siglos más tarde el buen salvaje expone la consciencia generalizada de que el precio que hay que pagar por el orden social es más alto de lo que se podría pensar de partida. El yo deberá renunciar a su singularidad que, según el contrato social, lo aparta de los demás. Aunque hoy la ficción útil del contrato social ya no tenga verdaderos creyentes, permanece la condena al trabajo bíblico precisamente en una sociedad donde la automatización podría permitir que todo fuese de otro modo. El pesimismo del contrato social hace del hombre un ser egoísta y auto-centrado. Schopenhauer (2009) en consecuencia definiría la sociedad a partir de la domesticación de egoísmos particulares, tesis corroborada por ejemplo en la visión de Sloterdijk (2007) que hace del mercado la imagen natural de la sociedad. Hoy el Estado ya no es vislumbrado como una organización moral superior como la pudieran ver Kant, Fichte y Hegel en su tiempo. El Estado es suplantado por organizaciones y corporaciones transnacionales, por un globo organizado según flujos tecnológicos y económicos en un espacio-tiempo de

algoritmos informáticos. Paradójicamente, ese acontecimiento ha traído la representación propia del momento pre-revolución francesa según la cual la historia es como una catástrofe natural o como un destino que se cumple sobre lo social.

Si ya ni el Estado puede ser la figura del común, lo político se asume principalmente como una tarea de gestión burocrática. De acuerdo con esa visión, los comunes como pueden ser los sistemas públicos de transportes, la educación o la cultura se han privatizado. Y por eso en función de la política millones de personas viven con enfermedades para las cuales ya existen soluciones técnicas, pero al no constituirse tal hecho en un atractivo industrial no se les da una respuesta social.

La propiedad privada, muchas veces lejos de ser un derecho o un signo de la libertad, es una fragilización de los vínculos sociales y un directo prejuicio de los otros, aunque esté legalmente protegida (Mattei, 2013). Pero conviene no olvidar que tanto el propietario como el soberano moderno son formados a partir de dos metáforas fundamentales: la arbitrariedad de las decisiones y la exclusión de otras personas. En rigor, el propietario de un objeto puede hacer lo que quiera de su propiedad, en el límite. Los objetos son su dominio, de lo cual están excluidos todos los demás.

Una de las paradojas fundamentales del agenciamiento sociopolítico actual consiste en el hecho de que en una sociedad donde una fracción considerable de la población ve su poder adquisitivo bajar considerablemente, se intensifican cada vez más los artificios de inculcación de una mentalidad empresarial sea respecto a productos espirituales como el *mindfulness* o a la experiencia de cualquier otro producto. La experiencia de la exclusividad se ha vendido también a la mayoría de la población. Aquel que menos puede ser propietario o capitalista es llevado a querer serlo a toda costa.

Pero cuando una sociedad es regida a partir de la supuesta libertad de los mercados, las poblaciones son testigos de un imperialismo moderno reinventado²² que vota los individuos a un régimen de esclavitud difícil de articular con la tan cacareada libertad individual. Toni Negri y Michael Hardt los clasifican según cuatro tipos principales: los endeudados, los mediatizados²³, los sujetos securizados y los representados²⁴ (Hardt & Negri, 2012).

²² Intervenir militarmente para liberar a un país de un régimen totalitario, como ha hecho EE.UU. con Irak es, por otro lado, abrirlo a una economía de mercado a la escala planetaria. Un tipo de economía que es acosado por casos de corrupción y de control monopolista, lejos de las idealizaciones de los economistas de la Escuela de Chicago (Badiou, 2012).

²³ El mediatizado es un sujeto que tiene su atención absorbida por los medios audiovisuales. Pero también aquel que encuentra cada vez más indistinta la separación entre el trabajo y la vida. Habita en un paisaje en constante turbulencia por los flujos de información, por las solicitudes constantes presentes en el código de las tecnologías. Un exceso de medios y de avatares, en contraste con su propia incapacidad de respuesta orgánica a tal sistematización. El

Brevemente, al endeudado se niega su condición de ciudadano integrado en la sociedad como un elemento activo de la producción social, en cuanto trabajador libre. Al mediado se niega su singularidad mental y psicológica, alienándose su propio idioma y oscureciéndose la comunicación en la vorágine de la movilidad y sincronía de pantallas. Al securizado se rechaza a su vez la fruición de un espacio público en cuanto espacio de encuentro y diálogo, ya que las diferencias y las posibilidades singulares son absorbidas en el discurso del miedo y de la seguridad, reforzadas con cámaras de vigilancia y sistemas de alarma. El sentido comunitario se socava así por el miedo a los otros. El representado, por fin, es aquel que está excluido de las esferas de decisión política y que se ve obligado a recorrer a las calles como último sitio de su expresión sensible.

El cercamiento de los comunes está profundizado por el desarrollo de la sociedad red y por el descubrimiento de nuevos comunes. El sujeto tecnológicamente mediado y formado por la industria de *marketing* es de forma contundente prisionero de sí mismo, una *dramatis personae* (Hardt & Negri, 2012, p.27). Al ser un sujeto tecnológicamente mediado experiencia en sí mismo un exceso de comunicación y la obligación a la disponibilidad al tiempo sincrónico. Tiene que estar 100% contactable a la *demanding technology*. No es casual que hoy los problemas de la atención, algunas patologías mentales se asocian al ritmo y modalidad de vida de las sociedades occidentalizadas (Ehrenberg, 1998; Virno, 2003). La dificultad de construcción de una identidad o de sentirse identificado ha crecido precisamente en el momento en que el individuo podrá tener a su disponibilidad un mayor ancho de posibilidades: *avatares, dispositivos, gadgets, heterónimos digitales*. La vigilancia, el control, el miedo volverán a ser palabras de orden social pese todavía esta libertad de medios ²⁵. Esta libertad se asemeja a la libertad de una elección forzada como aquella sobre la cual están sometidos los países sobre rescate financiero. La deuda, además, es uno de los mecanismos principales de sumisión y poder entre países. Documentales como Catastroika (2012) dirigido por Aris Chatzistefanou y Katerina Kitidi eso atestiguan o pensadores como Lazzarato (2013) o Graeber (2011).

mediado es aquel que no tiene un tempo propio, de recogimiento y de demora, donde pueda construir su identidad fuera de las industrias de la mente, de la atención y de la cultura.

²⁴ El representado puede ser un ciudadano común pero también un país. Las manifestaciones globales del 2011 pusieron a la vista aquellos que aunque representados no eran visibles en las esferas del poder oficial. No tenían cualquier participación en las estructuras imperiales globales y así, aunque representados, eran invisibles en el espacio político.

²⁵ El sujeto securizado es aquel que vive en un estado de excepción permanente sea por sus deudas, por la legislación en tiempos de crisis económica, por los rescates financieros o por el debilitamiento de los derechos sociales. La normalidad social y política pasa a ser controlada por un poder omnicompreensivo, global que no permite la participación de la base que reprime.

2.7. La fábrica social de la precariedad

En el ámbito del capitalismo posindustrial es la vida misma en su totalidad la que se pone a trabajar, más allá del espacio de la fábrica. Se podría afirmar, con Bifo (2003), que la sociedad se tornó una inmensa fábrica simbólica de la producción sistematizada de infelicidad. Las relaciones sociales sirven de instrumento de adaptación y sumisión de los individuos a un espacio abstracto y eficiente de producción de valor.

La productividad no es solamente un intercambio entre la fuerza del trabajo y el capital en un ámbito sencillamente determinado. Es la sociedad en todo su conjunto la que es puesta a trabajar, a través de su patrimonio científico, cultural y tecnológico. Si bien que los riesgos son compartidos por una gran mayoría de la población mundial –rescate a bancos privados, financiación de investigación privada–, la acumulación y los beneficios son dirigidos a una exclusiva minoría.

El endeudamiento de los países es utilizado como un factor estratégico para mantener la estaticidad del orden social. Un paliativo perverso que obstaculiza el cambio. Pero el mismo esquema se repite en escala individual. Un individuo cercado por la deuda se ve obligado a perpetuar, aceptar y subyugarse a las relaciones laborales actuales como modo de intentar salir de su situación. Se ve presionado a mantener su trabajo a toda costa, como si representase una actividad que le fuera emancipadora y que tuviese sentido en sí mismo. Este proceso de disciplinamiento del ciudadano contemporáneo establece lazos próximos con la ética del trabajo capitalista en los inicios de la primera revolución industrial. La moralización del trabajo y la condena de la ociosidad han facilitado el control político y subjetivo de los no-propietarios. Hoy se trata de adaptar esa moralidad a entidades fluidas y creativas, donde el sujeto de la aldea global es formado. Aun hoy cuando millones de personas en edad activa se ven pertenecientes a grandes urbes y rechazadas por su espacio social, se utiliza la condena de los desocupados, de los parados y de los mendigos, haciendo recordar la ley de los pobres en la Inglaterra del siglo XIX (Englander, 1998). Pero se olvida que esa desocupación es producida por este código urbano en concreto, de mínima inversión y máximo lucro, permitido por la utilización de tecnologías cada vez más optimizadas en la producción.

La sociedad en su conjunto se convirtió en un sistema de máquinas de producción de riqueza privada a expensas de las comunidades e individuos menos protegidos económica, social y financieramente. La introducción de tecnología autómatas permite la exclusión gradual de sectores sociales sin una respuesta política a ese mismo despejo o expoliación. Propuestas como un rendimiento ciudadano o un sueldo mínimo universal ya han salido a

público pero rematadamente son alejados como posibilidades factibles. Cada vez más se vuelven todavía una urgente necesidad.

2.7.1. La despolitización del ciudadano común

En la era de la globalización tecnológica, donde los aparatos se vuelven más pequeños y las relaciones sociales y políticas se configuran fluidas y aceleradas, es sorprendente que los niveles de desigualdad y el tipo de capitalismo retome la forma patrimonial con nuevos tintes²⁶. La explotación se refinó de tal manera que socava hoy la posibilidad de identificación de los lazos sociales y de interdependencia esenciales a cualquier sociedad (Butler, 2004, 2010). El interés es la principal metáfora del vínculo social. Pero las relaciones entre intereses son todo menos armónicas. Y ni siquiera un conjunto de individuos industriosos mejoró los intereses de lo que pueda ser pensado como una voluntad general de la sociedad. La acción en si misma sin la ponderabilidad de la ética o sin la consciencia de la dificultad de la repercusión en los otros es pura actividad. Se trata de una interpretación equivocada del complejo pensamiento de Adam Smith (1977).

La estrategia de despolitización permite que las estructuras sociales permanezcan las mismas. Maquilla las injusticias y quiebras de derechos ciudadanos. Es como si se tratase de un adormecimiento individual y colectivo al respecto del rumbo de lo que se debe esperar de una organización política. Históricamente, son las guerras las que interrumpen los ciclos de ese crecimiento de la desigualdad, pero no hay que olvidar las guerras establecidas entre los ciudadanos en un plano ideológico y simbólico. Piketty (Piketty & Goldhammer, 2014) sostiene que sin una participación redistributiva pensada en términos mundiales, el sistema capitalista continuará a producir oligarquías antidemocráticas y a producir un mayor número de personas para la exclusión social. Los mecanismos de esa exclusión no son solo las políticas financieras y económicas que arrojan a las personas al paro en todo el globo, sino también los recursos mediáticos. La propaganda de una sociedad inevitablemente dividida entre vencedores y vencidos es su actual forma, recordando el biologismo naturalista decimonónico, bien como la visión optimista del crecimiento económico. Finalmente, la publicidad y el marketing son grandes responsables por el terrorismo psicológico de la felicidad, del pensamiento positivo o de la idea del éxito personal. El “yo

²⁶ Restringir la oferta de capital es también un instrumento para producir la escasez. Esto ocurre sin que se piensen las consecuencias sociales. Es algo que las compañías de petróleo hacen para aumentar su tasa de retorno sobre el capital en circulación (Chomsky, 2007).

optimizado” es un yo dedicado al *fitness*, a la salud y al éxito aunque socialmente no se sepa la singularidad del *ethos* vital.

La publicidad sigue la vía de la conquista del imaginario y de la atención, procurando desambiguar desvíos para productos o por lo menos utilizarlos en función de objetivos determinados. Hay una radicación de la publicidad en la cultura del barroco, en la idea de la expansión por la imagen y en el deseo de modelar consciencias, conformar sociedades en función del dominio del espacio. Es cierto que puede haber en la imagen una explotación de posibilidades pero, cuando convertida en recurso industrial, fomenta la máxima exposición, la anulación de lo obscuro y un adormecimiento de la imaginación, paradójicamente. Se trata del control de las mentes por imágenes.

2.8. *Chavs, racaille* y generaciones perdidas

En contrapunto a los “yos” exitosos están los personajes del margen. *Chav* es una palabra inglesa que tiene un sentido peyorativo para referirse a personas pertenecientes a clases desfavorecidas económicamente. La caracterización típica de estas personas es hecha a partir de una serie de consideraciones que no están exentas de juicios de valor. En una sociedad que tecnológicamente garantice niveles materiales que en la historia son inéditos, la fabricación de pobres y de sus consciencias es central para la venta de sus productos. Así se mercantilizó la idea de que ser pobre no es sexy. Y mismo a los pobres se les vendió una idea ridícula de sí mismos. O más allá de eso se les palió su miseria volviéndola objeto de exposición mediática frente a los demás. Es una forma de volver la pobreza²⁷ un producto de consumo y asimilarla de modo a que no se torne fuente de disturbios y desorden.

Los *chavs*, en programas como *reality shows* o de comedia, son presentados en los medios de comunicación social, como los marginales de la sociedad, culpables de su destino. Son los moradores de los suburbios de Londres, como la generación rasca portuguesa o los *ninis* españoles. Aquellos que ni estudian ni trabajan. Son presentados en el caso inglés según la descripción de Jones como vistiendo ropa deportiva, con hábitos y deseos consumistas, aparte de supuestamente viviendo de asistencia social (Jones, 2012).

Ellos son el blanco de los *reality shows* o el motivo de burla general por parte de periodistas. Son la chusma de Sarkozy. Son, con otras palabras, la clase trabajadora y la población en paro del sistema capitalista actual. La representación mediática los anula y destruye un mínimo de identificación solidaria con la población restante. Sus vidas son

²⁷ La línea de pobreza es definida cuantitativamente a partir de los que ganan menos de 60% del salario medio disponible (Standing, 2014).

productos de consumo (Bauman, 2005). Ellos son mercancías de un código social que los culpabiliza por su miseria (Jones, 2012). Ellos son esos personajes que hacen con que la pobreza y la desigualdad ya no sean percibidas como un problema social o un producto de una red de relaciones de un código urbano y tecnológico. Son presentados como figuras del fracaso individual sin cualquier relación con el colectivo. Son las identidades no deseadas y de las cuales es necesario huir, el blanco mismo de la historia, la caterva de los perdedores. De ahí la retórica del hombre de éxito que ayudará a cada uno a *no ser un chav* por intermedio de valores meritocráticos y de una escalada social. La meritocracia es muchas veces el discurso del lucro y de la acumulación enmascarados con la retórica del talento.

El *chav* es el opuesto del empresario, la metáfora antropológica por excelencia en las sociedades del rendimiento (Han, 2013). Lo que no se presenta es que el empresario es el otro rostro del precario. Hay un conjunto de características psíquicas atribuidas al hombre *oeconomicus*, y la más importante de todas es quizás el optimismo, por oposición al negativismo de los *chavs*. El pensamiento optimista en este contexto desempeña el mismo papel que la policía de pensamiento en regímenes políticos opresivos, es la forma predicadora del estado laico por excelencia. Cada contrariedad en su mundo de negocios es vista como un test a su carácter, lo que atestigua una vez más la ambigüedad entre la esfera de la productividad y el ámbito social. El paradigma del rendimiento se aplicó a todas las esferas de su vida, inclusivamente al ámbito psíquico. Ya no necesitará de un verdugo disciplinar. El ahorro máximo será cuando el trabajador, pensándose empresario de sí mismo, se transforma en el más eficiente de los explotadores, como muestra Han. En 78 se presenta precisamente la película *Fiebre del sábado noche* (Badham, 1977) —una película muy citada por el autor italiano Paolo Virno (2003), si bien que se podrían apuntar también músicas como *Friday, i'm in love* del grupo inglés *The cure* (1992) como símbolos de la sociedad del trabajo industrial y del consumo de masas— donde los trabajadores estaban dispuestos a ser explotados, alegres si se les perdonasen los momentos de libertad absoluta en la pista de danza en la fiesta de la *disco*. La fenomenología del espíritu en lucha consigo mismo ha conseguido aquí entrar en la psique del trabajador. La dialéctica pasa a ser un trabajo íntimo. No es que las sociedades hayan dejado de ser disciplinarias, sino que la disciplina ha sido sublimada y matizada a través de la sociedad del rendimiento tecnológico. No se deja espacio para la aceptación de la vulnerabilidad e interdependencia del subjetivo como de lo colectivo social.

El fracaso es moralizado como culpa y es precisamente en el cuerpo y mente del ciudadano común que se da esta batalla, cuantas veces una batalla contra sí mismo. La

presente retórica psicológica se podría denominar ideología *factor X* (Jones, 2012). Se trata de un culto al individuo y a una cierta felicidad democratizada y en teoría accesible a todos. Oprah Show sigue también este tipo de argumentación (Illouz, 2007). Para eso basta: ser espontáneo, creativo, creer en sí mismo e, sobretodo, no ser comodista y arriesgar. Así cada uno es especial (y no común), es un aristócrata del espíritu en potencia y, por eso, merece estar por encima de todo(s). Es aquí que la expresión capitalismo afectivo o cultural gana sentido. En consecuencia, no es de extrañar que todo lo que va en contra de la expansión de la comunicación, de la exposición y de la positividad sea combatido ferozmente como un delito moral e intelectual imperdonable.

La expulsión de lo negativo de la esfera psíquica y social es además un logro del mundo cuantificable –del cálculo, del control y del emprendimiento. La sociedad es aceptada con tal pasividad y conformismo colectivo que una mejora en las condiciones de vida solamente se acepta en planes individuales. La voluntad individual ha sido puesta afuera de la historia por los sistemas económico y político regidos por algoritmos informáticos y por el monopolio de grandes corporaciones.

Que la lotería sea un juego de masas es sintomático en países como Portugal o España. Uno ya no confía en el sistema político sino antes en la suerte arbitraria basada en la idea de la “ganancia personal”. Y el cambio vendrá de la hegemonía del individuo célebre y de la fama, de aquel que consigue *vencer en la na vida –expresión popular–* o hacer rendir su propio talento como capital²⁸.

Pero al tiempo que los productos espirituales son vendidos a las clases económicamente desfavorecidas, se afirma el fin de las ideologías y de las luchas de clase. Esa idea de que *todos somos iguales* o *todos somos clase media*. Son artificiosos los subterfugios que se fabrican para negar la obviedad e inmediatez de la explotación social y política. Las clases desfavorecidas son consumidoras de una cultura que les niega una identificación, al tiempo que las afirma como más libres que nunca. La ilusión de un clic en Facebook permite falsificar la participación en una causa social. Pero aquí se confunde la tecnología como bien común o como artefacto consumible, de entretenimiento.

La clase media de todas formas es una ficción de la posguerra, resultante del gran intervencionismo del Estado y no el destino necesario de la historia. Su formación es

²⁸ En la sociedad positiva, donde se quiere aligerar la condensación semántica y las variables temporales, el negativo es una potencia a eliminar. La negatividad, se afirma, en todas sus formas, como el silencio o la demora en una contestación que no son aceptes ya que obstaculizan la supuesta eficiencia de la comunicación. Valores como la velocidad y el intercambio son primordiales y es por esta razón de aversión a la negatividad que Han afirma que no existe un botón Facebook para “no me gusta”. Se intenta así suprimir toda la forma de oposición, de crítica a la ideología felicista, también porque solo lo cuantificable y lo positivo son aceptes en cuanto valor económico. Han presenta así (2013) una hegemonía de la temporalidad sin negación, del presente como una sucesión de ahora siempre iguales, como en cierto sentido ya había presentado Heidegger en la vivencia del tiempo inauténtico a partir del tedio y del aburrimiento.

indesligable de los años dorados del consumismo y no puede ser así considerada como una clase democrática en sí misma. En ella se asume, más o menos conscientemente, que en el acceso al consumo está el acceso a la democracia, algo que será sin duda el espíritu de la globalización económica al estilo Walmart (Zizek, 2012a). Y además se vende a la clase media el producto llamado “ascenso social”, o la educación como un recurso, lo que funcionará como un producto de desensibilización comunitaria donde la formación de cada uno es arrojada a los demás como factor competitivo.

Más allá de la imagen mediática devuelta a la población desfavorecida operante como un elemento despolitizante, otra camada del discurso pretende dar por justificadas la desigualdad y la injusticia social. El propio concepto de meritocracia encarnado por el *self made man* del pasado o por el emprendedor de hoy, una versión más lujosa, opera en este sentido. La idea de la meritocracia no es en sí misma democrática, funciona en una sociedad donde la empatía y solidaridad están reducidas a un mínimo histórico.

Solo cuando se introduce una distancia entre el discurso emprendedor, los mecanismos de internalización de los poderes y los marginales o precarizados mismos es posible una nueva percepción de los problemas sociales y del horizonte común para considerar desde la vulnerabilidad conjunta y desde la interdependencia. Esa es una línea donde la efectiva intervención política puede hallar lugar, no pudiendo haber emancipación sin la separación de estos poderes de fragmentación y dilución de las relaciones sociales (Lasch, 2007).

Como se afirmó, existe una relación entre el desprecio por el común (socialmente cultivado), la insistencia en la infinita creatividad del individuo y la despolitización de las clases desfavorecidas económicamente. El hombre o mujer comunes nunca son subjetividades seductoras en el mercado del deseo. No venden. Por eso, la clase media es permeada por intentos de simular la pertenencia a una clase privilegiada, precisamente para que su vivencia social sea dirimida por fantasías elitistas. La disociación de los demás se vendió como producto que impide el cambio político.

El ejemplo publicitario nos muestra la marca Diesel que en el tiempo de contestación social lanzó una campaña publicitaria con el mote *Be stupid*²⁹. El intento puede ser

²⁹ Esta campaña del año 2010 entre muchos *slogans* tiene el siguiente mote: *Smart listens to the head. Stupid listens to the hearth*. En la imagen que le acompaña se ve un joven cuasi cayendo de la ventana de un bus para besar a una joven mujer atractiva. Esta campaña busca un elogio de una vida libre de responsabilidades y preocupaciones. Es también la afirmación potente del coraje de vivir en constante riesgo. Históricamente la figura del idiota es asociada a la estulticia. Del griego *idiotes*, la palabra designa un hombre privado que no se ocupa de los asuntos públicos. Platón la utilizaba para designar aquel que no conoce o que está en error. Todavía, el idiota tiene otro sentido en la tradición del Antiguo Testamento o más tarde en el rechazo de la cultura libresca por parte de Francisco de Asís (2005). Foucault hace notar que a partir del siglo XVII el idiota es mirado como una contundente amenaza del orden y de la integración social. De ahí

interpretado como una forma de vehicular la energía revolucionaria para objetos de consumo. Pero al tiempo es una ridiculización del hombre común, explotando el anti-intelectualismo popular y la moral del esfuerzo que consigue lograr algún éxito curiosamente en las clases menos favorecidas económicamente. La marca Diesel logra con esta subversión de la crítica al capitalismo despolitizar el efecto subversivo del idiota. Figura esa a que prestaron homenaje Gil Vicente con el personaje del parvo o Miguel de Cervantes con su Sancho. Más recientemente está Alberto Moravia y su crítica de la normalidad en *El conformista*³⁰. El idiota es aquel ser común que no cediendo a maneras de ser tipificadas desconcierta con su sencillez las percepciones inmediatas del *status quo*. Es, por eso, profundamente espiritual. También por eso Quijote se ha *ensanchado*, según Unamuno (1988).

3. Masa, público y multitud: una historia conceptual del precariado

El individuo moderno es una subjetividad soberana autosatisfecha, propietaria de sí misma. Ese sentido de propiedad elude una mirada hacia su vulnerabilidad y la vulnerabilidad inherente a lo social. Una ciudad es más una red de interdependencia y ciudadanía donde la vulnerabilidad es compartida y en gran parte fuera de los círculos de dinero y de los contratos formales. Esa es la principal tesis económico-política de la *teoría del don* (Mauss, 1966). En ella tanto se relativizan las ideas de que de las relaciones comerciales están expulsadas las acciones donadoras, como aquellas que aparentemente son relaciones desinteresadas sin cualquier forma de provecho, mercantil u otro. ¿Qué sería de una ciudad sin las relaciones vecinales, sin el voluntariado en el hospital, sin una red de bibliotecas o sin un sistema público de transportes? El entendimiento de la ciudad como concatenación de intereses privados es por eso un constructo muy reciente y a muchas formas de privatización corresponde un ineludible declive de la vida pública y, sobretudo, un aprovechamiento suyo. Después de una orden feudal y de un entendimiento moderno del Estado nación, ha venido el imperio de las reglas interiores que dictan el beneficio propio en repulsa del pensar el colectivo.

La tiranía propietaria sobre sí mismo (pensarse dueño de sus estados mentales y también de su destino económico) del hombre de éxito en olvido de la comunidad hace

vienen los intentos de domesticación técnicos de la locura donde se pueden integrar la psicología y la psiquiatría, más tarde.

³⁰ En esta obra aparece a la luz Marcello. Es un personaje que desde su infancia se esfuerza por la normalidad ya que esta ha sido puesta en causa por un acontecimiento fatídico en su vida personal. Este esfuerzo por la normalidad lo va a conducir a la adhesión al fascismo para llenar un vacío que toda su vida intentó negar. Los fenómenos de masa son así también vislumbrados como una respuesta a la ausencia de sentido personal y social.

con que lo social se inmiscuya en una red formal de relaciones, que se podría denominar una ontología social del interés. El imperativo consiste en *no pertenecer a nadie sino solamente a sí mismo*. En gran medida este pensamiento deriva del planteamiento secular de la fe religiosa en la *guarda de las formas*, o sea, cuando la fe y la moral se volvieron maneras de disciplinarse y disciplinar los demás (Taylor, 2007). Cuando la moral pasó a ser fundamentalmente una moral de propietarios y donde el robo ha sido considerado una de las penas capitales. El mote es: *si crees, si tienes fe, sí, puedes*. No se trata del *yes, we can* de Obama o del *Podemos* de Pablo Iglesias. El fenómeno es más anterior, se relaciona con la arqueología del pensamiento positivo. Representa una fabricación de sentido a partir de una versión secularizada del discurso teológico (Anders, 2010).

Al tiempo que es propietario de sí mismo y del destino económico, el individuo se diluye según una metáfora maquínica y digital a la vez: se vuelve fluido, creativo y atomizado. Al tiempo que solo se puede concentrar en su propio poder se dispersa en el exterior desustancializado e despolitizado. Se le exige un exceso de acción y una atención multifocal, según una cultura de las múltiples tareas y ocupaciones, prerrogativa del toyotismo de los 70, los años en que el futuro murió.

No es de extrañar que el sujeto emprendedor de los días de hoy, expuesto a un orden sincrónico y a los automatismos tecnológicos presente síntomas característicos de los *Muselmänner* de los campos de concentración. La metáfora no es gratuita ya que se empezó por decir que el modelo de desarrollo de la civilización actual es como un genocidio en cámara lenta, expresión del *Manifiesto Última Llamada*³¹ firmado por varios intelectuales y activistas de todo el mundo. Expuesto a un ritmo frenético de *multitasking* el individuo se ve menos capaz de comunicar y accionar, volviéndose apático en función de la intensidad de los sufrimientos a los cuales estuvo expuesto. Bien como incapaz de una empatía con los demás.

3.1. Los jóvenes y la chusma

Los jóvenes son tomados también como el blanco de las críticas sociales en muchas ocasiones, como en el discurso de David Cameron (2012). Las manifestaciones en Francia de los jóvenes en 2005 son un ejemplo de una sociedad automática que expulsa de su tejido social una gran parcela de la población. Estos jóvenes han sido despejados de la ciudad en la condena de vivir fuera de ella. La diferencia está, por ejemplo, que al contrario a los

³¹ www.ultimallamada.org

blousons noirs de los 60, su revuelta es con todo el código urbano y no contra supuestos grupos rivales. La ciudad ve transformados los suburbios en campos de exclusión de los marginales. La *racaille* está así lejos del centro de la ciudad como si fuese un peligro para el deambular turístico. La segregación física de la población convida a la formación de guetos. Ella es la señal más física de una errada interpretación de la diversidad, del declive del debate democrático, así como una substantialización de la desigualdad económica y social más fuerte que nunca.

La ciudad-museo-escaparate es separada de la ciudad-basura-dormitorio-deyecto. Ni ciudad, ni campo, antes suburbio. Las personas que ahí viven serán población sin una tradición, ni memoria y con dificultades de forjaren una identidad, ya que, alejados de los bienes y servicios, difícilmente construirán lazos oficiales de ayuda y solidaridad. Estas estrategias de gentrificación y de exclusión resultan en formas de pacificar por anulación vital los descontentos del código urbano. Las revueltas de los suburbios han sido equivocadamente el blanco de la opinión pública influida por los medios de comunicación social. Han sido consideradas como generación rasca, *gamberra* con Jean-Pierre Chevènement o la chusma de Nicolas Sarkozy. La solución de la propaganda para esa “juventud perdida” es entonces “(...) volver a abrir los correccionales, restablecer incluso el servicio militar, y construir nuevas prisiones” (Dell’Umbria, 2006, p.33).

Desde los *kärcher* donde Sarkozy iba a limpiar la ciudad o los *gulags* londinenses donde Cameron iría a insertar los jóvenes de los barrios problemáticos se han propuesto medidas populistas que solo tornaban visible la intolerancia represiva, la violencia latente o la indiferencia multicultural. Los individuos no son el origen de esos problemas sociales antes sus víctimas. La democracia, por el contrario, está donde es posible dar palabra y visibilidad a los que no la tienen, de los sin parte (Rancière, 1999)³². La posibilidad de concatenar pensamiento y acción públicos en el rumbo de órdenes y comunidades. Se exige la apertura de salirse del interés propio y procurar una parte de las apariencias o del sensible (Rancière, 2000). Nada más lejos que el espíritu de la tolerancia que no es más que una aproximación turística a la ética y un intento homogeneizador para fabricar un consenso funcional aparentando eliminar conflictos (Lasch, 2007, p.95).

³² Rancière (1999) defiende que lo que hoy se presenta como democrático es al final pos-democrático. Se basa en una forja de consensos que tratan nada más que eliminar el antagonismo o toda la posibilidad de conflicto. Hay una tendencia para transformar todos los problemas en cuestiones jurídicas, interpretando aquí la ciencia jurídica como ciencia de administración técnica de pueblos. Las prácticas gubernamentales se confunden con tareas administrativas siendo que las instituciones públicas funcionan con una estricta lógica policial, de vigilancia e inculcación del miedo. Como si no bastase, la política es entendida como un asunto entregado a la interacción entre expertos, funcionarios del Estado y a los media. La política se juega así entre la opinión de expertos, científicos, hacedores de opinión, encuestas, sondeos y estudios científicos.

Esos jóvenes se rebelaban no contra un grupo en concreto sino contra un código urbano. Víctimas del paro siendo el cuerpo objetivo y herido de una lucha de clases. No era solamente una revuelta antagonista contra el Estado o ni siquiera una rebelión de consumidores frustrados como muchos medios procuraran presentarlos. Era sobre todo un grito agónico, una última ansia de comunidad. Una ciudad no es un hormiguero, no es un depósito de endeudados, vueltos trabajadores pasivos y conformados, sin bibliotecas o estaciones de metro. El código urbano que acantona los pobres para el dormitorio basura produce subjetividades que pagan la factura de una sociedad entera donde *no hay nada ni nadie que amar* como se entiende en la canción *El mundo es de piedra* de Psych'4 de la rime³³. En la destrucción de ese mismo espacio donde vivían los jóvenes mostraban cuan ajeno era su propio cotidiano.

Esta catalogación de los excluidos como *chusma* o *racaille* muestra el cierre semiótico inherente al sistema político. Visible se torna también la circunscripción semiótica de las relaciones sociales diseñadas en el *semiocapitalismo* (Bifo, 2009a) que es al final una incapacidad del propio pensamiento y acción sociales. La principal ilusión inherente al semiocapitalismo consiste en pensar que una sociedad puede ser simultáneamente estratificada, con movilidad social y democrática. Por eso se insiste en que la ascensión social está abierta a quien se esfuerce, como si realmente esa visión piramidal de la sociedad contribuyese para un mejoramiento de las posibilidades de la vida colectiva o individual. La idea de la meritocracia o de la autocracia del talento (Factor X, Danza Conmigo, Canta Conmigo)³⁴ son logros simbólicos del desprecio hacia el ciudadano común.

En un tiempo dominado por grandes sistemas de organización social permitidos por las tecnologías numéricas, se definen anacrónicamente las relaciones sociales por el destaque personal, el cultivo del genio romántico (Lasch, 2007). Es decisivamente una defensa fuera de época. Proceso que va a facilitar la rivalidad entre asalariados y la ausencia de fines socializantes para el trabajo entendido como mero recurso de la acumulación del capital. Se destruye de este modo lo que podría ser entendido como la dimensión moral y colectiva del trabajo al servicio de la sociedad.

³³ (Psych'4 de la rime, 2005) : "Soy nacido en este momento/Cuando la losa debería ser un crimen contra la humanidad/Las actitudes tienen baja fertilidad/[...]Donde la juventud es un drama que se entería de la política ajada/Programas de televisión pasando por la pubertad/[...] ya que se prefiere ir a Marte para ahorrar agua y electricidad/[...] cuando la sangre de la tierra es mucho más cara que un niño/allí donde te enferman por tus ideas/donde los viejos no tienen más verano/donde las madres no conocen más el placer de la lactancia/ hay mucha gente que sufre/sacar la venda que tienes en los ojos no ocurre, es necesario abrirlos/estás mal/como yo/ver estas niñas de 12 años en los bosques/yo estoy mal/ por todos estos huérfanos de guerra que nos envidian nuestro día de la madre/estoy mal/por todas estas víctimas de terremotos y de atentados/estoy mal/porque nuestros niños crecen en este mundo de piedra [...]quieren anestesiarnos el espíritu/nos dicen que el paraíso está aquí, bombas y misiles, stop/ el mundo es de piedra/un *gadget* en lugar de cuidar de nuestras hemorragias...

³⁴ Estos dos últimos son programas de la televisión portuguesa, *talent shows* (RTP, 2006; TVI, 2011).

3.2. La masa y la edad técnica

La figura de la masa puede también ser un elemento antagónico del código neoliberal predominante y en eso puede estar del mismo lado que los *chavs*, los jóvenes contestatarios y otros marginales del sistema productivo y social.

Las revueltas masivas no son un fenómeno exclusivo del siglo XXI. Es cierto que pueden adquirir otro relieve pos-segunda guerra mundial con la formación de una cultura de consumo y una red de comunicaciones global. A lo largo de la historia de la filosofía, todavía, y desde sus orígenes, el número siempre ha sido una preocupación para aquellos que querían trazar los límites de la ciudad. Pero recientemente muchos filósofos le han dedicado numerosas páginas. La masa, a ojos de Ortega y Gasset representaba la fisionomía de su presente y augurio de un futuro: la barbarie permitida o fomentada por la tecnología (Ortega y Gasset, 2003). Elías Canetti (2003) penetró la capa de su agresividad para descubrir en ella un potencial de subversión política. Peter Sloterdijk (2002) actualiza el debate y, recuperando ciertos argumentos orteguianos, la clasifica de mediocre y resentida como el alma posmoderna, es decir, flexible y colectiva. Más recientemente, Umberto Eco (2015) ha afirmado que Facebook o Twitter permiten dar voz a una legión de idiotas (*imbecilli*), reforzando que para él un noble tiene más derecho a hablar en la esfera pública de que un común mortal. Este tipo de planteamiento también es visible en pensadores como George Steiner (2011, 2013) y su elegía del *gentleman*. Su república continúa siendo aquella que divide taxativamente los expertos y los ilustrados de los restantes.

También el economista y sociólogo Boaventura Sousa Santos (2015) presenta una posición similar, aunque sea tenido como un intelectual de izquierdas en Portugal. Desde un pensamiento de izquierda confirma al final una tesis profundamente elitista: la idea de que las masas en sí mismas no son leales mostrándose ingratas para quien les ha dado oportunidad de ascensión, admirando a quienes tienen por encima y nunca al lado. En el futuro prevé que serán adoptadas medidas de miedo y opresión para controlarlas, ya que han sido formadas a partir de la integración mediante patrones de consumo. Sousa Santos tiene así muy claro que a cada clase corresponde un determinado carácter anímico, un cierto determinismo cultural definido por el *status* socio-económico. Cabría preguntar si hacer el foco en la falta de lealtad de las masas no es olvidar fundamentalmente la posibilidad de que se haga al final un elogio de la élite.

Actualmente, con las relaciones entre capitalismo e ideal democrático, para el cuestionamiento del papel cívico en la política, es necesaria la indagación de los conceptos de masa y multitud a partir del rostro que esta subjetividad emergente adquiere. Las

tecnologías de la información y de la comunicación han tenido un papel nuclear en la formación y transformación de estas entidades que empezaran por ser modernas. El pensamiento constituyente italiano –Toni Negri (Negri y Hardt, 2004), Franco Berardi Bifo (2009a, 2007a, 2007b) y Paolo Virno (2003)– y el neomarxismo –Žizek (2003, 2012a), Mouffe (Laclau y Mouffe, 1987), Laclau (2005) y Badiou (2010, 2012)–, presentarán herramientas conceptuales para comprender el devenir común del trabajo inmaterial, al tiempo que las posibilidades de una reapropiación cívica del sentido de la producción y creatividad colectivas. Tal concepción implicará un viraje relativo al modelo de productividad posindustrial a la vez que a sus dispositivos inherentes de subjetivación.

En inglés *crowd* y *mob* señalan ya la dificultad para definir con exactitud los conceptos y algo parecido ocurre con la variedad de sinónimos latinos (McClelland, 1989). *Crowd* remite a la densidad y pluralidad de las multitudes y *mob*, por su parte, indica la movilidad del *vulgo*, de la *chusma*, del *gentío* o *populacho*. *Multitud* ha sido el blanco del pensamiento político occidental, en muchas ocasiones de forma reaccionaria y elitista para identificar las clases así llamadas como inferiores, especialmente retratadas como “muchedumbre bulliciosa”, sudorosa y perdida en el reino confuso de la opinión, rendidas a los *spellbinders*, seductores de consciencias.

La multitud por contrario no tiene una conexión directa con la cultura de consumo. Es más difusa en su definición. Puede ser vinculada a agenciamientos políticos diversos, entre ellos aquellos de carácter populista o nacionalista. Si bien la preocupación por la masa o la multitud no se constituyó como disciplina hasta el siglo XIX, es cierto también que desde Platón es evidente el deseo tantas veces frecuentado de conformar a los gobernados como multitud. En su *República* el *demos* ateniense es un fenómeno esencialmente falible que ha de ser dirigido por una clase superior. Baste recordar la alegoría de la caverna como representativa de la filosofía platónica tanto en su educación como en su política. Más tarde en el siglo XIX Flaubert (2010) en su *Educación Sentimental* continuaba mirando el pueblo como incapaz de gobernarse a sí mismo.

Pero será en los finales del siglo XIX que los sociólogos, psicólogos y filósofos dedicarán una especial atención a la *masa* y a la *multitud*. Entonces fue objeto de preocupación teórica en los ámbitos legales, clínicos, incluso morales. Su análisis permitiría a las clases dirigentes las herramientas de prevención y defensa ante futuras convulsiones sociales. Se sostiene que las multitudes requieren vigilancia y control policial ya que en ellas aparece una unidad mental autónoma de los individuos que la forman.

Estas visiones, sobre todo basadas en reflexiones científicas originadas por debates en torno de la hipnosis, de la criminología y de teorías sociales evolucionistas, han sido particularmente agudas ya que se evidenciaban las primeras señales de desorden y convulsión social sistémica. Los expertos temían una regresión social al estado natural ficcionalizado por el contrato social. El fenómeno de la masa era así presentado como intrínsecamente patológico, ya que estrictamente estaban delimitadas las fronteras entre la anormalidad y la normalidad por la ciencia psiquiátrica (Laclau, 2005, p.37). El conocimiento científico ha sido aquí espacio de expresión de representaciones colectivas, fábrica de enunciados, objetos y por eso de arte-factos simbólicos con repercusión social presente hasta el tiempo actual.

La concepción policíaca de la multitud, la presenta no solo Le Bon (2001), sino también Tarde (1986), Freud (1992) y Scheler³⁵ (2005), entre otros pensadores finiseculares. Así la multitud se considera dueña de una energía afectiva movilizadora por contagio y con sentimiento de invencibilidad, una inclinación latente de violencia inconsciente, esto es, un magma o residuo atávico del hombre primitivo (Le Bon, 2001, p.22 y ss.). En 1921 Freud publica *Psicología de las masas y análisis del yo* en la que interpreta y discute algunas de las afirmaciones más llamativas de Le Bon. Por ejemplo, la masa antes de mostrar que el ser humano es un animal gregario, lo circunscribe a un comportamiento de horda, esto es, un colectivo unido por la adhesión e identificación afectiva con el líder (Freud, 1992, p.115)³⁶. La base psicológica del comportamiento de la masa se intensifica por las tendencias e impulsos inconscientes y libidinales, lo que refuerza en parte la teoría de Le Bon. Pero será Canetti (2003) quien rompe de manera singular con la teoría tradicional sobre la *masa-multitud*. En sus notas autobiográficas contará su propia vivencia de una revuelta colectiva contra la decisión judicial que, el 15 de julio de 1927, sublevó a las masas vienesas³⁷. Este suceso no fue gratuito para su concepción de las masas aunque al mismo tiempo preservó muchos elementos de la tradición de los estudios anteriores, como, por ejemplo, la idea de que en las masas se materializa un camino abreviado de esperanza

³⁵ En 1923 Max Scheler (2005) afirmaba así falta de solidaridad y responsabilidad como inherente al contagio efectivo e irracional de las masas.

³⁶ Freud, a diferencia de Le Bon, no solo contemplaba la negatividad de las masas (1992, p.79): “Con relación al rendimiento intelectual, no obstante, es un hecho que las grandes conquistas del pensamiento, los descubrimientos importantes y la solución de problemas sólo son posibles para el individuo que trabaja solitario. Pero también el alma de las masas es capaz de geniales creaciones espirituales, como lo prueban, en primer lugar, el lenguaje mismo, y demás las canciones tradicionales, el folklore, etc. Por otra parte, no se sabe cuánto deben el pensador o el creador literario individuales a la masa dentro de la cual viven; acaso no hagan sino consumir un trabajo anímico realizado simultáneamente por los demás”.

³⁷ Canetti relata el asalto al Palacio de Justicia, una rebelión que ocurre de manera espontánea y sin líderes, movidos, quién sabe, por la indignación que el propio Canetti puede sentir leyendo el titular del *Reichspost* “¡Una Sentencia justa!”. Con sus propias palabras: “Cuando los obreros prendieron fuego al palacio de Justicia, el alcalde Seitz, con el brazo derecho en alto, les salió al encuentro en un coche de bomberos. Su gesto no surtió ningún efecto. El Palacio de Justicia ardió. Pero la policía recibió orden de disparar y hubo noventa muertos” (Canetti, 2003, p.638).

política, una sociedad igualitaria sin jerarquías en donde las diferencias individuales desaparecen. En esa experiencia de descarga de frustraciones y distinciones que separan a los individuos entre sí, en ese punto de densidad sin identidades singulares se resuelven las diferencias y se apaciguan los conflictos (Canetti, 1981, p.8 y ss.). En la masa, afirma, el ser humano se libera del miedo de ser tocado y se disuelven por ello las distancias que éstos crean entre sí. Cada uno se siente igual a los demás. La masa es así la vivencia efectiva de lo que fuera de ella es solo anhelo utópico.

A partir de la etimología del francés, *meute* (Canetti, 1981, p.51), se conservan los dos sentidos del término obliterado en la lengua contemporánea: *meute* refiere a jauría y también a partir del étimo latino *movita*, como elemento específicamente humano, se relaciona con el significado actual de *motín*. Canetti se interesa así por el significado político y subversivo de las formaciones masivas. De este modo, la masa no implica solo una regresión en la civilización como para Le Bon y Freud sino también la posibilidad de transformación sociopolítica, revolucionaria como la que atestiguó esa mañana del 15 de julio. Aunque reconoce el origen agresivo del comportamiento de la masa no cree que sea el único posible. No se puede afirmar que la *masa lenta* del ritual religioso que prorroga indefinidamente su meta en el más allá sea una aglomeración de carácter agresivo. En su clasificación de sus varios tipos mantiene que las formaciones colectivas pueden servir para combatir una sociedad estratificada, para crear un horizonte subversivo de las relaciones dicotómicas entre opresores y oprimidos. Por ello el comportamiento agresivo que conduce a la violencia y al derramamiento de sangre no es un fin en sí mismo (Canetti, 1981, p.64 y ss.).

En esa creciente tradición de estudios sobre la masa, ocurrida desde los finales de los veinte y principios de los 30, Ortega y Gasset entendió el problema de las masas como central para su pensamiento filosófico-político. Es el primero que asocia directamente la relación de las formas identitarias colectivas con el desarrollo científico y tecnológico, preocupación que luego retomará Heidegger y Sloterdijk, más tarde.

Desde una postura vagamente liberal, al tiempo que afirmaba su admiración por ciertas ideas socialistas, Ortega retrata las masas como un conglomerado a la disposición y moldeable por las personalidades carismáticas de los líderes. En función de esa concepción defiende la necesidad de ser dirigidas por una minoría que ejemplificará el esfuerzo vital hacia el mundo que todo ser humano ha de mantener. En este punto hereda las tesis de Le Bon por las que se vincula irracionalidad y emocionalidad con la pérdida de individualidad de las masas, esto es, la aparición de una unidad mental y comportamental en los colectivos

que representan esas masas. A diferencia de Freud y Canetti la masa no presenta aspectos positivos. Por ello la sociedad debe ser aristocrática en la excelencia, es decir, encuentra la solución en una meritocracia del espíritu, del esfuerzo, de las ideas culturales. También por ello establece una relación de necesidad entre el cultivo de la virtud del hombre liberal en contraste con el hombre medio de la modernidad que es resultado de la nivelación y de la mediocridad, un sujeto pasivo, acomodaticio y prisionero de lo cuantitativo³⁸. Claramente las masas no tienen perfil y adquieren la monstruosidad de un tipo genérico. Son incapaces de subjetivación política y presentan resistencia para toda vida interior. Las masas se caracterizan por un *esnobismo* –*sine nobilitate*– universal y creen ilusoriamente ser capaces de tomar las riendas de su destino. Esa presunción deriva de una falta de capacidad para someterse a la rectitud o disciplina de las normas o, dicho de otro modo, la arrogancia para no reconocer superioridad en todo lo que le sea ajeno. La cultura técnica, fruto de una tarea realizada durante siglos de ciencia, experimentación y cultura, es ahora devaluada por la masa ya que no es capaz de comprender ese esfuerzo. Su incapacidad moral se manifiesta en la reducción de la ciencia y la tecnología a un enajenamiento lúdico³⁹ y en su limitación para pensarla más allá de una mera razón instrumental destinada a satisfacer las necesidades inmediatas y superficiales propias de un *hombre-medio* u *hombre-masa*.

El desarrollo económico, la innovación tecnológica y el avance del conocimiento científico son los factores que originan esa figura antropológica inédita: un hombre satisfecho consigo mismo para el que no hay más que derechos sociales sin los correspondientes deberes. El hombre acomodado. Este *hombre-tipo* siendo bárbaro puede ser también el científico encerrado en su especialismo o satisfecho en sus horizontes metodológicamente limitados. Ya Schiller (1990), un siglo antes de Weber, ve como deformación el sistema de división del trabajo. Para él los hombres son meros fragmentos en esa sociedad astillada, pasibles de experimentar la plenitud y la anticipación de una vida total en el arte y en el juego. Para Ortega, siglos más tarde, el hombre medio es un primitivo donde todo está lleno, donde el progreso técnico deja de tener socialmente conexión con el conocimiento científico y adquiere, en cambio, una capa de *naturalización* que no despierta la menor curiosidad intelectual en los *sujetos comunes* (Ortega, 2003, p.213). En este sentido Ortega, a diferencia de los autores anteriores, considera la masa como un producto histórico, no solo del psiquismo o de lo antropológico y por ello habla de *novedad*

³⁸ Ortega afirmará sin piedad del hombre masa: “Un tipo de hombre hecho de prisa, montado nada más sobre unas cuantas y pobres abstracciones y que, por lo mismo, es idéntico de un cabo de Europa al otro. A él se debe el triste aspecto de asfixiante monotonía que va tomando en todo el continente” (Ortega, 2003, pp.86-87).

³⁹ El lúdico puede ser el otro rostro eficaz de la productividad. Introduce la necesidad del instante y no requiere la maduración lenta o racional. La temporalidad del juego (en sentido trivial) es inmediata (Han, 2014, p.77).

antropológica; la técnica y el desarrollo histórico propician la existencia del *nuevo hombre-masa*. Es así una figura ejemplar de la sociedad técnica, del bolchevismo o del fascismo y representa a su vez la decadencia de la cultura occidental. El hombre-masa se refugia así en el protector sindicalismo, salvaguardándose en la estatalización de la vida y culpabilizando al Estado por la propia falta de esfuerzo personal⁴⁰. El mundo se percibe como un elenco de posibilidades ilimitadas, siendo desde su inicio seguro y confortable, abundante. De nuevo Ortega introduce otra novedad en el estudio de las masas: ahora éstas se convierten en las protagonistas de la historia por su arrogancia niveladora, por su abuso de tener derecho a opinar sin presentar argumentos. De ahí la necesidad de ese *noble grito* del liberalismo que garantice el orden social al otorgar dirección a las masas *alienadas* por una élite virtuosa (Ortega, 2003, p.207). Esta idea de élite económica y política, que garantice la salvaguarda del estado de la decadencia occidental en nombre del liberalismo naufraga hoy. Las élites no se han mostrado como más virtuosas o superiores en términos morales que las otras clases sociales. Pero esta visión de Ortega no es consensual en el análisis de la contemporaneidad. Christopher Lasch (2007), por ejemplo, afirma que más que hablar en una crisis de gobierno de las masas, hay por otro lado la revuelta de las élites. O sea, de aquellos que controlan los flujos internacionales de información y capital, los que rigen y fijan los términos de comunicación del debate público –entre otros elementos, porque controlan de forma monopolista los medios de comunicación social– los que dirigen la producción cultural y presiden las instituciones públicas.

Si la élite de Ortega era tomada a partir de la luz de una ética de la nobleza, según una metafísica del *gentleman* difícil de justificar, entonces como hoy no es posible afirmar el virtuosismo de las élites en cuanto entidades sensibles a sus supuestos deberes y responsabilidades históricas. Piénsese en la tendencia monopolística del capital internacional, en la esclavización de ciudadanos en rescates a bancos después de sus malas prácticas financieras, en la búsqueda de paraísos fiscales por parte de grandes agentes económicos. Hay una movilidad distinta de los *parias* y los que no tienen trabas políticas o económicas. Pero Lasch introduce importantes matices en esta cuestión.

Hoy las élites, además de no tener consciencia histórica de su deuda al ambiente natural, tampoco tienen una responsabilidad social acentuada, persiguiendo el paradigma del crecimiento y acumulación sin límites (Lasch, 2007, p.52). También ellas han olvidado el pasado. Y son caricaturales las operaciones de *marketing* personal de los empresarios que

⁴⁰ Walter Benjamín (Benjamín & Löwy, 2013) refiere a propósito que el capitalismo y algunas religiones son tan prójimos que apenas los separa una diferencia fundamental. Más allá del análisis de Weber, afirma que en religiones, como por ejemplo la católica, hay la posibilidad de redención y la culpa se puede expiar. En el capitalismo se genera un terrible beneficio en que la culpa no se expie y en que no se sepa cómo hacerlo.

se presentan como bienhechores de la caridad privada. La caridad es una forma institucional de conservación de las desigualdades y de las jerarquías económicas. Está relacionada con el creciente paternalismo de la asistencia social. Dar el poder arbitrario y discrecional de la caridad a burócratas y empresarios es atentar contra los derechos y libertades ciudadanas. Las élites son así desresponsabilizadas, sin obligaciones para con sus predecesores no considerando la comunidad donde se insertan. Ellas están menos interesadas en gobernar o ser el guía de la virtud orteguiana qué *escapar a la suerte común* –lo que es en sí mismo una parodia del espíritu democrático (Lasch, 2007, p.53). Al paso, los pobres son condicionados en sus más mínimos comportamientos y objeto de juicios morales. Por ejemplo, en el Ayuntamiento de Bristol, Inglaterra, en 2013 se ha decidido que las prestaciones sociales no se iban a pagar en efectivo sino con tarjetas de pago de modo a introducir un elemento de control. Siendo que esas tarjetas no deberían ser empleadas para tabaco, alcohol o entretenimiento. Una versión más dura y clasista de la expresión popular portuguesa “pobres pero honrados”. La política social toma los aires de una ingeniería social sin cualquier empatía o solidaridad, a esos marginales no les son reconocidos derechos de ciudadanía pero son tomados en consideración como meros residentes, según la terminología de Standing (2014).

Por eso las élites al final también (¿o sobre todo?) tienen las características que Ortega atribuía a la masa, segundo Lasch (2007, p.37 y ss.). Por el contrario, nadie mejor que los que pertenecen a un contexto social desfavorecido para comprender *in situ* la fragilidad del control del hombre sobre la naturaleza o sobre su propio cuerpo, biológico y social⁴¹. Además no se puede esperar que los cambios políticos vengan de arriba, al contrario de lo que profesaba el pensamiento novecentista.

No es Ortega el único filósofo que relaciona el fenómeno de las masas con la decadencia moral de la sociedad occidental. Se encuentra un filósofo como Unamuno tan sensible al perfil espiritual del popular Sancho a lamentar las pobres muchedumbres que *nacen, comen y duermen tranquilamente* y cuando se despiertan es tan solo para buscar negocio, afán de notoriedad o deseo de destaque personal (Unamuno, 1988, p.139). Hannah Arendt a su vez considerará el estalinismo y el nacionalsocialismo como consecuencia directa de una sociedad marcada por la inconstancia y el olvido propio de las masas (Arendt, 1998, p.253). Según la autora, el poder totalitario transforma las clases en masas, moldeándolas en un conjunto de ciudadanos fracasados, desarraigados, indiferentes a un destino común.

⁴¹ “Mientras que los jóvenes pertenecientes a las clases dirigentes y a profesiones intelectuales se someten a programas rigurosos de ejercicios psíquicos y a controles dietéticos famosos por mantener la muerte a distancia –para conservar un estado de juventud permanente, eternos seductores y siempre “re-casadero” (*remariable*)– la gente común por su lado acepta el deterioro físico como algo contra lo cual es inútil luchar” (Lasch, 2007, pp.39-40).

Frecuentemente intelectuales como el filósofo suizo Denis de Rougemont tornan al ciudadano el blanco –en su tiempo se refería a los campesinos franceses de los años 30– de la crítica social al afirmarlos como insoportables, anti-intelectuales insolidarios, embrutecidos y materialistas en su *Journal d'un Intellectuel en Chômage* (2013) que podría ser considerado el origen, por otro lado, de los discursos de la precariedad del siglo XX. Éste, según estos autores, es un terreno fértil para el totalitarismo que les ofrecerá de nuevo lo que perdieron hace tiempo: la esperanza.

Cómo recuerda Adorno, el fascismo no ha sido una estructura impuesta desde el esquema de una pirámide desde la cumbre hasta la base. Funcionaba antes como un experimento bárbaro que protegía en cierta medida los *suños* a las catástrofes naturales y sociales a que estaban expuestas las restantes personas (Adorno, 2011, p.60). Era por tanto una ficción de comunidad elegida para un reducido número. Pervertía el sentido comunitario y los afectos sociales transformándolos en un gregarismo deshumano, un *nosotros* a toda costa. Se trataba entonces de producir artificialmente una comunidad sesgada a partir de un aparato de gestión de la sociedad industrial diseñado desde la propaganda. La mayoría es así sometida y dependiente de códigos sobre los cuales no tiene en absoluto control. Se elimina la subjetividad autónoma a precio de una renuncia a su individualidad. Un proceso análogo actúa en las sociedades democráticas en regímenes de crisis financieras, donde a restrictivas políticas económicas corresponden procesos de industrialización cultural hipertrofiados y totalizadores (Adorno, 2011).

Hay por eso restos de nacionalismo oculto en las democracias actuales. Hay el asedio de fantasías y mistificaciones del poder colectivo como aparentemente opuesto a la desagregación y a la atomización actual. Un pensamiento de tribu (Maffesoli, 2004). Pero eso se da tan solamente en un nivel estético y afectivo de los individuos. En la esfera subjetivista. Ya que siempre es posible fabricar procesos artificiosos de comunidades aparentes: un “nosotros” industrial sea a partir de una pertenencia a un club de fútbol o de una ideología política, independientemente de la consideración de las aporías sociales existentes⁴². Pero de tales formaciones no es responsable el ciudadano común en sí mismo.

Arendt (1998, 2006) nos recordaba que los verdugos nazis fueran representados como un tipo de hombre específico de determinadas sociedades. Pueden ser aparentemente padres ejemplares, perfectamente funcionales para la sociedad, con ambiciones profesionales y al tiempo estar envueltos en la siniestra “normalidad” de un *trabajo* en Auschwitz. Lo que confirma una conexión entre la sociedad de masas y la banalidad del

⁴² “Considero que la pervivencia del nacionalsocialismo en la democracia es potencialmente más peligrosa que la pervivencia de tendencias fascistas contra la democracia” (Adorno, 2011, p.54).

mal en el caso de los crímenes burocráticos del régimen nazi. Pero también la no neutralidad del pensamiento técnico y científico, *malgré* Ortega. La propia Hannah Arendt opta por un camino dubio en condenar la masa, como si al número se pudiese atribuir la responsabilidad por el holocausto y no a un espíritu que estaba también y sobre todo presente en los grandes de la cultura alemana.

La tradición filosófica del *desprecio de masas* continúa presente en la actualidad, como testimonia el filósofo austríaco Peter Sloterdijk. Las razones de su actualización se encuentran en la congruencia contemporánea entre democracia y capitalismo, coronada en el ideario posmoderno (Fukuyama, 1992). Sloterdijk retoma en parte argumentos orteguianos que no cita pero sin duda presentes en la fechoría de su obra. Tal como Ortega, ejecuta el gesto epistemológico tan discutible que consiste en clasificar una identidad colectiva a partir de las características psíquicas individuales. Muchos autores han intentado colocar países enteros en el diván del análisis poético-metafísico, entre ellos José Gil (2007), Miguel Torga (2003), Unamuno (2006) o Teixeira de Pascoaes (2007). Pero siempre pecan por generalizaciones abusivas y voluntad de singularidad a toda costa.

En la filosofía de Sloterdijk la influencia de Nietzsche se presenta de forma clara: el hombre de la socialdemocracia o el que vive sobre el signo del estado de bienestar es contrario a una estética de la existencia. Es el signo de la vulgaridad del animal de rebaño. El arte, en Nietzsche (2003) como en Sloterdijk, es una disposición vedada a la mayoría, no pudiendo la aristocracia del espíritu ser llevada a su cumbre por cualquiera. A sus ojos la masa se convierte por definición en enemiga de cualquier diferenciación social y por ello es resentida, idólatra e mediocre. Siendo secreción de la cultura posmoderna donde solo las diferencias estéticas se admiten, la masa mediatiza y anula al otro tecnológicamente por medio de una amalgama de individuos flexibles rendidos paradójicamente a la moda de la personalización (*customizing*), el supuesto escape de lo común. La sociabilidad en la perspectiva de esta mitología de la identidad se confunde con la aparición de pequeñas sectas o grupúsculos identificados consigo mismos. La propia percepción de la multitud actual deja de ser tumultuosa y política para tornarse domesticada simbólicamente por los medios de comunicación. En la cúspide de esta domesticación simbólica se encuentran los programas de televisión, los dictámenes de la moda y los *spots* publicitarios. Estos rasgos nos presentan un cuadro general de lo que Sloterdijk defiende con nostalgia por las antiguas masas políticas heroicas y vociferantes, como paradoja de un nuevo *individualismo de masas*.

No todo el pensamiento filosófico y sociológico participa de este desprecio generalizado de la masa o multitud. Por ejemplo, el pensador de lo posmoderno Maffesoli (2004) encuentra en la sociedad actual trazos de un neotribalismo que no son necesariamente un signo de decadencia. Más bien la posibilidad de una revivificación de lo social por intermedio de fiestas *rave*, de la sensibilidad ecológica, de micro grupos sexuales que intentan construir pequeñas bolsas de aire en un entorno homogeneizado y homologado por comportamientos predeterminados. Encuentra en la condición humana esa tendencia a la niñez eterna, al culto de la horizontalidad y de los afectos más allá del individuo. Denomina esas experiencias según la *fundante pérdida de sí en el otro*.

Todavía, no deja de alertar para el peligro de las tendencias anómicas en estos comportamientos si sólo refieren a la jauría muchas veces cultivados en los medios de comunicación social, partidos políticos donde lo que cuenta es la sumisión acrítica al líder (Maffesoli, 2004, p.32). Maffesoli no condena el narcisismo multitudinario, pero antes lo reconoce en el centro del *corazón* humano.

La condenación intelectual y moral de las masas tiene sus propias limitaciones. Implica una discutible concepción social y de participación política jerarquizada en la que sus ciudadanos no se pueden completar como agentes activos de deliberación y práctica. Por ejemplo, las formas de la multitud contrapuestas a las de masa, permiten pensar una distribución distinta de los papeles sociales que la que suponen la sociedad organizada por élites tecnocráticas o por el poder del *imperio global* (Negri & Hardt, 2000, p.31). La contestación ciudadana puede emerger incluyendo las subjetividades creadas e invisibilizadas por este orden injusto (Negri & Hardt, 2000, p.42). Los precarios (Standing, 2011) pueden ser entendidos como las figuras contemporáneas del *homo sacer* (Agamben, 2007)⁴³, las figuras de los inexistentes (Badiou, 2012), o de la *gente* que sobra y que busca una palabra. Son becarios sin paga que trabajan gratis, contratistas independientes, dependientes, trabajadores asalariados disfrazados, empleados con contratos de trabajo de

⁴³ El *Homo sacer* y *la vida desnuda*, expresión de Agamben (2007), designa un ser *reducido* a una vida estrictamente física, sin su carácter jurídico o político. Designa en concreto la pura supervivencia. Es una figura social que Giorgio Agamben recupera del derecho romano. Ésta designa a los que, habiendo cometido un grave delito, se les expulsaba del orden de las leyes humanas al tiempo que de las divinas. Por ello si alguien asesinara a uno de éstos tal hecho no podría ser considerado como delito. Sin embargo no podían ser sacrificados porque no eran susceptibles de ser ofrenda para los dioses. Su vida se convierte en sagrada porque recoge la paradoja de su *mutabilidad* junto a su carácter inviolable o sagrado por ser in-sacrificables. Esta doble expulsión exige incluirlos así desde su exclusión como invisibles y como excepcionales. En la contemporaneidad, dice Agamben hay un paralelismo con los individuos que a causa de la abstracción de la ley o por los estados de excepción promulgados por los estados soberanos quedan desprotegidos de lo social, lo comunitario, lo jurídico y lo político. La abstracción de los derechos humanos es para Agamben un ejemplo de esta desprotección. Se puede señalar también al precariado como el triunfo de una vida desnuda colocada en el centro de las relaciones sociales y económicas. Agamben corrige a Foucault en tanto que la vida no es objeto de cálculo y de dominación sino que además puede ser también un objetivo de vaciamiento y de desprotección en la coincidencia moderna entre *bios* (vida humana) y *zoé* (vida biológica, vida expuesta, al tiempo que irreductible y sagrada (Agamben, 2007, p.107). Esto sería actualmente la vida precaria, además de su base en un modelo tecno-económico.

cero horas, “temporales permanentes”, estudiantes en prácticas –trabajadores disfrazados. Los precarios pueden confirmar su emergencia del carácter masivo y su afirmación desde el sentimiento de solidaridad colectiva. O sea son el ejemplo más claro del pensamiento y responsabilidad de organizaciones masivas como agentes políticos de cambio.

Las formaciones contemporáneas de las contestaciones del 15 M muestran para Negri la emergencia de la multitud. La prueba de que se han unido sin tener para si mismos una base de ficción identitaria funcionalista. Los precarios siendo multiformes e incalculables han destacado a la vez la fuerza del anónimo, del invisible, del masivo, del universal y del raso: aquellos que han sido despojados de su voz y cuerpo en el altar de los regímenes democráticos actuales. Parados, intelectuales, obreros, jubilados, asalariados, *freelancers* han tomado el espacio público para hacer valer sus cuerpos y deseos de comunidad. Pero ni por eso han sido los invasores de un invernadero de Cristal, muchos de ellos se manifiestan pacíficamente, aunque la violencia decisiva sea la semiótica a que sus identidades están tecnológicamente sometidas.

3.3. El público

El término *público*, teniendo en cuenta las reflexiones de Dewey (2004a, 2004b), Tarde (1986) y Habermas (1989), señala una comunidad mental o racional movida por un ámbito discursivo o argumentativo, basado en afinidades electivas, intereses y aspiraciones comunes. Tarde confiere gran importancia a la aparición del periódico⁴⁴, Dewey fue a su vez pionero en analizar las relaciones existentes entre los medios de comunicación y la esfera pública⁴⁵. Lo público, a diferencia de la masa, no requiere la proximidad física de los cuerpos e idealmente representa la esfera emancipada de lo social. Producto también de la revolución industrial y del desarrollo de los medios de transporte, información y comunicación, la propia noción de asunto público adquiere una significación inseparable de los artefactos y procesos tecnológicos. Lo público cambia su carácter heredado de la tradición. El primer cambio ocurre en su sentido moderno pues los asuntos públicos ya no requieren la inseparabilidad clásica de la ética de la política (Esquirol, 2011). Así los

⁴⁴ “Uno no podría, o no se imaginaría nunca, hasta qué punto el periódico ha transformado, enriquecido y, a la vez, nivelado, unificado en espacio y diversificado en el tiempo las conversaciones de los individuos, incluso las de aquellos que no los leen, pero que, al conversar con los lectores de la prensa, son obligados a entrar en la rutina de los pensamientos tomados de prestado de ella. Es suficiente una pluma para poner en movimiento a millones de lenguas” (Tarde, 1989, p.87).

⁴⁵ Dewey identificó así ya en el inicio del siglo XX el abismo existente entre la sociedad de vapor y de la electricidad y la idea de una comunidad constituida por vínculos físicos entre humanos. En la segunda, según él, no se garantizaba tal relación. La industrialización aporta impersonalidad, desunión y abstracción de la vida humana. Por ello, en su opinión, aparecía el desafío de transformar un espacio público en una esfera de ciudadanos participativa y comunitaria, donde los significados sociales pudieran compartirse y reforzarse.

pensadores modernos como Hobbes y Maquiavelo⁴⁶ definirán el dominio político con categorías funcionales, estratégicas, esto es, como una cuestión de ingeniería política y no de moralidad⁴⁷. A partir de aquí la ética y legalidad referirán a ámbitos distintos. Los asuntos humanos acerca de cómo conducir de la vida pública no se someterán a ponderaciones prudenciales sobre la *vita bona* sino a una resolución eficiente de los asuntos de Estado. Este movimiento estratégico que funcionaliza la *praxis* va más allá de la frontera aristotélica que la separaba de la *poiesis*. Todavía hoy heredamos las consecuencias de esta fusión entre técnica y política que nos deparan medidas de auténtica ingeniería social en el urbanismo de las grandes metrópolis o en la insistencia en resolver los problemas sociales con medidas exclusivamente tecnocráticas y administrativas. Ya en el siglo XIX Kierkegaard presentaba una idea muy problemática del público como un fantasma acicateado por la prensa en su inmoralidad. El filósofo danés denunciaba la mera superficialidad de la curiosidad y del nivelamento de opinión, lo que en su filosofía significaba la absoluta desmoralización y despersonalización de la existencia.

El público contemporáneo, definido por algunos de sus pensadores, establece distancias con esta modernidad. No ocurre solo porque las sociedades contemporáneas no puedan definirse según el modelo industrial. La génesis es más antigua, al menos desde Dewey. Según él, el público resulta de la actividad social de los individuos. Por ello abarca una esfera donde los intercambios, que señalaba Maquiavelo, producen consecuencias más allá de las intenciones individuales. La libertad por ello no podrá limitarse solo a la acción aislada de cada individuo particular sino que será también producto de las instituciones o del así llamado interés común. A pesar de ser un pragmático, Dewey deja espacio para cuestiones no pragmáticas, a diferencia de Hobbes y Maquiavelo. Lo mismo podría decirse de Habermas quien trata de mantener la división clásica entre *poiesis* y *praxis*, cuestión ya tratada por Hannah Arendt (Arendt, 2005)⁴⁸. A pesar de declararse heredero de la

⁴⁶ La cuestión maquiavélica dará origen a la pretensión de establecer los mecanismos de mantenimiento del orden y paz sociales para los cuales el conocimiento científico y la habilidad técnica son llamados a contribuir. Desde el punto de vista del humanismo cívico florentino, la virtud pasará a ser el arte de dirigir o dar forma (informar) a la fortuna en los asuntos políticos. Esta fortuna dependerá así del intercambio y del usufructo de los bienes (Pocock, 2003, p.436).

⁴⁷ Como afirma Maquiavelo recurriendo a una metáfora ingenieril: “No me es desconocido que muchos tenían y tienen la opinión de que las cosas del mundo son gobernadas de tal modo por la fortuna y por Dios, que los hombres con su prudencia no pueden corregirlas, e incluso que no tienen ningún remedio; (...) Sin embargo, como nuestro libre albedrío no está anonadado, juzgo que puede ser verdad que la fortuna sea el árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero que también ellas nos dejan gobernar la otra mitad, aproximadamente, a nosotros. Lo comparo a uno de esos ríos fatales que, cuando se embravecen, inundan las llanuras, derriban los árboles y los edificios, quitan terreno de un paraje y lo llevan a otro: todos huyen en cuanto le ven, todos ceden a su ímpetu sin poder resistirle. Y, a pesar de que estén hechos de esta manera, no por ello sucede menos que los hombres, cuando están serenos los temporales, pueden tomar precauciones con diques y esclusas, de modo que, cuando crece de nuevo, o correrá por un canal, o su ímpetu no será tan licencioso ni perjudicial” (Maquiavelo, 1983, pp.143-144).

⁴⁸ Con cierto disgusto nostálgico Arendt afirma la centralidad del *homo faber* en la esfera de la *praxis* moderna y del conocimiento científico. Según ella, solo la acción *práctica* es la única que se desarrolla sin mediación de objetos o materia: “Dicho con otras palabras, el proceso que, como vimos, invadió las ciencias naturales mediante el experimento, mediante

modernidad, su proyecto va al menos en contra de esta fusión entre las dos. Intentando negar esta subsunción de ámbitos o de recuperar tal vez una autenticidad perdida, Habermas en su proyecto de cumplimiento y reformulación de la modernidad tratará de mantener tal separación entre dominio de objetos –la *techné*– frente al dominio de los sujetos, *praxis*. No se puede decir que ha llevado a la letra la lección heideggeriana de una esencia no técnica de la técnica. También puede traducirse como acción instrumental frente a la acción comunicativa. En esta última, el entendimiento es su motor principal y su finalidad deseable. En la acción instrumental prevalecen los valores asociados a los medios y recursos de una acción eficiente, directamente relacionada con un objetivo concreto y un resultado predeterminado. Además, la eficiencia, lejos de ser una virtud ecológica o racional, es un impulso para el incremento del consumo y de una productividad inclinada también ella para el consumo (Fox, 2005), paradójicamente en un medio donde los trabajos tienden a ser sustituidos por máquinas.

Su movimiento conceptual será abandonar el paradigma de una filosofía de la conciencia optando por un campo indesligable de la comunicación y de la intersubjetividad. Sigue así un modelo de abstracción y en cierta medida los estudios neurocientíficos que pretenden desobjetivar el individuo volviéndole en un espacio donde ocurren procesos mentales. En ese modo de plantear, el sujeto es ahora más máquina que nunca. Es *res* donde acontecen pensamientos. Nada más conforme por tanto al pensamiento cibernético dominante en la contemporaneidad.

De este modo, la constitución de una esfera pública dependerá de una ética del discurso. En ella el sentido político se instaurará por medio de procedimientos argumentativos con aspiración a una validez universal. Se puede afirmar que ello supone un optimismo antropológico fundacional pues se pondera la conciliación argumentativa de los ciudadanos libres, el verdadero público, mediante un marco consensual y universalista de razón práctica entendida como razón comunicacional. Su posición denota también una confianza formal en la política deliberativa y en la ciudadanía participativa en las democracias contemporáneas. Ello deja fuera los mecanismos perversos que les son inherentes, como por ejemplo la manipulación a través de los sistemas técnicos de tales públicos. Pero su mayor error es atribuir a la racionalidad un poder sumamente constituyente que a lo largo de los siglos la literatura tiende a dudar.

el intento de imitar en condiciones artificiales el proceso de «fabricación» por el que una cosa natural cobraba existencia, sirve igualmente o incluso mejor que el principio de la acción en la esfera de los asuntos humanos. [...] Por lo tanto, los procesos, y no las ideas, los modelos y formas de las cosas que van a ser, se convierten en guía de las actividades fabricadoras del homo faber en la Época Moderna” (Arendt, 2005, p.325).

Pero es precisamente esta división neta la que ha supuesto mayores críticas al pensamiento habermasiano. Por ejemplo Zizek (2003)⁴⁹ afirma que su purismo metodológico hipostasia una forma de mitología del consenso. El orden social debería estar basado en una intersubjetividad como predestinación natural del lenguaje para el consenso o para el entendimiento de la coordinación de los individuos y sus acciones⁵⁰. Pensar la esfera política a partir del consenso o de procedimientos metodológicos basados en la práctica argumentativa universal implica, desde luego, excluir el contenido cultural y pasional de la política. Lo mismo ocurre con los procedimientos tecnológicos para esas prácticas. El precio que pagar por esa exclusión es la formación de un espacio abstracto, formal y fantasmagórico, solo posible a partir de una dudosa ascesis que suprime la tecnología como forma de mediación simbólica en las relaciones humanas. ¿El mercado ya no es ese espacio abstracto donde varios agentes comunicacionales interactúan? Lo técnico se vuelve extraño para el propio lenguaje. Ya Winner (1986, pp.19-39) había mostrado cómo existen tecnologías inherentemente políticas. Unidos a esas infraestructuras y procesos se encuentran modelos económicos y políticos definidos por un paradigma de producción y reproductividad sociales. En el contexto postindustrial conviven de modo aporético una creciente necesidad de uniformización y masificación de los modelos de vida con un incremento de políticas de consumo dirigidas ya no en un contexto fordista sino en un modelo crecientemente cualitativo, variable, sujeto a mudanza constante. La mera cantidad no es criterio suficiente sino la diversidad y la innovación. En este sentido Virno (2003) señala que el trabajo inmaterial, fuertemente mediado por la tecnología, se convierte en la producción posindustrial en cualidades políticas y por tanto la distinción clásica entre *praxis* y *poiesis* pierde su validez contemporánea. Los artefactos de consumo han ganado la posibilidad exquisita de cambiar el entorno político de los sujetos. Así, podemos ver que la comunidad universal de la comunicación habermasiana es la más afín del mercado como paradigma de la sociabilidad y del globo atravesado por telecomunicaciones a la distancia.

Otras formas de pensar el público contemporáneo, más allá de lo posindustrial se encuentran precisamente en las obras de Bifo (2007a, 2007b, 2009a) o de Zizek (2003,

⁴⁹ En sus análisis Zizek se convierte en un acérrimo crítico de Habermas. Afirma que con su filosofía la comunicación se transforma en ética de la comunidad intersubjetiva universal, algo que no puede encontrar un correspondiente empírico en la globalización neoliberal. Además le acusa de recuperar el sujeto de la reflexión metafísica transcendental al procurar una comunicación sin impurezas o ruidos de fondo. Olvida así en su ciudadanía universal la raíz del *pólemos* inherente a toda la vida urbana (Zizek, 2003). La integración sin aparente exclusión es precisamente la negación de la dimensión antagónica del político y un nexo en el liberalismo y la metafísica de la presencia (Mouffe, 1999, p.14). Pero tampoco su reverso es emancipatorio. La esteticización de la ética a partir de la creatividad singular de cada individuo no hace de ellos resistentes al poder sino individuos sumisos y cerrados en su propio narcisismo.

⁵⁰ “Lo que hace Habermas es precisamente lo que no hay que hacer: sitúa el lenguaje «en general» ideal (los universales pragmáticos) directamente como la norma del lenguaje realmente existente” (Zizek, 2005, p.24).

2005)⁵¹. La técnica se convierte en un elemento fundamental para comprender el público contemporáneo desde la economía. En la *era de la aceleración maquínica post-humana* de Bifo, el público se encuentra fragmentado por la temporalidad diacrónica que se establece entre el tiempo de la atención humana y el tiempo de la máquina. La innovación desenfrenada marcada por el ritmo de la obsolescencia programada (Latouche, 2012) contradice el tiempo humano. La imposición de un ritmo productivo y comunicacional cada vez más definido por la automatización, conforma un espacio tiempo de urbanidad y sociabilidad compuesto por una creciente masa de afectados por patologías psíquicas. Elemento que no entraba en la ponderación de Habermas (1989). El cambio político que va ocurrir tendrá que atender a la necesidad de una recomposición psico-estética y política de los marginados de ese orden. El ejemplo de instrumentos financieros cada vez más sofisticados es esclarecedor. El procesamiento de datos en bolsa mediante el *high-frequency computer trading* permite la realización de transacciones ya no propiamente entre humanos (o sea, desde su tiempo orgánico). En 2011 en EUA la proporción de este tipo de transacción llegó a los 75%. Aunque en Europa el porcentaje sea inferior tiende a aumentar con el pretexto de la eficiencia y rapidez de las transacciones.

Las relaciones humanas tienden a acompañar esta aceleración de procesos. Muchos de los estados psíquicos de trabajadores y mismo los patrones producidos en sociedad tecnologizada pueden designarse de acuerdo con patologías socio-comunicativas acentuadas⁵² (Bifo, 2007a, 2007b). Tal hace que frente al ámbito de libre dominio habermasiano la sociedad se enfrente a la decreciente conciencia y atención (Davenport & Beck, 2002), a la *cacofonía paradigmática* (Bifo, 2007a, 2007b) y por ello conciencia y atención devienen recursos económicos bajo principios y prácticas obedientes a las ideas nucleares de escasez y competitividad. Aunque sea posible que los canales de comunicación estén optimizados como nunca, se fomenta al mismo tiempo una ceguera estructural de falta de solidaridad social basada en la incapacidad de los individuos para reconocer la precariedad y las injusticias sociales que son resultado de este sistema maquínico, tecno-político. La

⁵¹ Zizek es un controvertido filósofo pero su función auto-asumida es la de un bobo de la corte. Reproduce el espíritu de los aparatos ideológicos existentes pero de manera subversiva. Pretende denunciar la paradoja mitológica de la actualidad donde en una sociedad donde la esclavitud se reinventa se propician paralelamente nuevas escojas para ser libre (en el mercado del consumo a que solo algunos tienen acceso). “Todo puede ser subvertido excepto los principios básicos del capitalismo. Interferir con los movimientos espontáneos del capital es un tabú y, cuando los mercados colapsan, debemos sacrificarnos a nosotros mismos a través de las medidas de austeridad con el fin de apaciguar a los dioses de las finanzas. Lo que pasa aquí es una especie de lógica kantiana retorcida: no solo es imposible entrar o penetrar en absoluto en esta lógica y tampoco deberemos intentarlo. Debemos restringirnos al universo subjetivo sin intentar interferir en las estructuras transcendentales” (Daly, 2014, p.2).

⁵² “Los individuos no están en condiciones de elaborar conscientemente la inmensa y creciente masa de información que entra en sus computadoras, en sus celulares, en las pantallas de sus televisores, en sus agendas electrónicas y en sus cabezas. Sin embargo, parece que es indispensable seguir, conocer, valorar, asimilar y elaborar toda esta información si se quiere ser eficiente, competitivo, ganador” (Bifo, 2007a, p.177).

privatización de la solidaridad eso identifica, en la medida en que se torna caridad institucional para comprobar lo generosas que son las instituciones que contribuyen ellas mismas a las injusticias sociales.

Los movimientos sociales contemporáneos tienden a reivindicar otros modelos de participación política que propicien una distribución más democrática de los poderes y un derecho a una palabra y visibilidad diferentes. Estas reivindicaciones implican otro papel social para el conocimiento científico y técnico (Dewey, 2004b)⁵³, bien como el derecho a otras formas de temporalidad, ya no basadas en la eficiencia o rapidez a toda costa. El fracaso de un gobierno piramidal y tecnocrático se hace visible en “(...) que un país puede estar financieramente sano aunque ascienda a millones el número de personas que mueren de hambre” (Zizek, 2005, p.33).

La capa de apoliticidad de las medidas económicas se puede leer como una tendencia artificiosa de las elecciones y diseños políticos que encubren. Esta supuesta necesidad absoluta de medidas se impone, en parte, con la ayuda propiciada ante las desilusiones de las utopías del así llamado socialismo real. La percepción de la tecnología tomada como el motor de desarrollo al servicio del crecimiento económico apaga la idea de que su representación produce alrededor del globo precariedad, uniformidad cultural e inmovilidad social. El fetichismo tecnológico que adopta el papel salvífico por su poder transformador, puede, según Zizek, revelar los rasgos de una confusión proveniente de la pasión posmoderna por la apariencia que sufren los medios de comunicación, aquellos que conformaban según Tarde a los públicos⁵⁴. Esta pasión (posmoderna) por lo *real* es entonces una ideología que trata de *presentar* lo cotidiano sin mediación simbólica, esto es, en supuestas “imágenes reales”. Con ello se explica la insaciabilidad periodística por los *acontecimientos reales*, en directo, aparentemente con imágenes sin editar. Ésta es la posideología propia de los tiempos que buscan sin piedad lo *real*, pero en tal pasión se evita

⁵³ El conocimiento científico, según Dewey es antes un resultado que un proceso. El sistema escolar reproduce una reificación al formar a los ciudadanos de acuerdo con un conjunto de datos estandarizados que la imprenta y la radio, dado su dominio, ayudan también a consolidar. Esto propicia a su vez el dominio de lo económico, lo mediático y del partidismo de la vida política en vez de que la educación y el conocimiento condujeran a los ciudadanos a su propia emancipación. No debería ser el adoctrinamiento en habilidades por las habilidades o en la fuerza del hábito que siempre se repite. Por ello, según Dewey, el conocimiento científico es un *órgano general de progreso* social: “La función que la ciencia tiene que realizar en un plan de estudios es la misma que ha realizado en la historia: la emancipación de los incidentes locales y temporales de la experiencia, y la apertura del horizonte intelectual oscurecido por los vicios del hábito y predilecciones personales” (Dewey, 2004b, p.249).

⁵⁴ Zizek a propósito recorre a los mismos medios de conformación ideológicos para desenmascararlos. Esta técnica es denominada *sobre-identificación*. A partir de la idea de transgresión inherente los mecanismos ocultos son presentados y esta es segundo el filósofo esloveno la mejor manera de alterar o impedir su funcionamiento normal. Con la sobre-identificación quedan expuestas sus prácticas obscenas. Un ejemplo muy esclarecedor puede ser las performances de un colectivo madrileño denominado Democracia (www.democracia.com.es). Trabajando imágenes antidisturbios y la defensa constitucional de la libertad, esos artistas han logrado que los policías se identificasen con una foto intitulada “We protect you from yourselves”.

paradójicamente la confrontación con su *inconsistencia constitutiva* (Zizek, 2005, p.19)⁵⁵, con la nada o el vacío. En definitiva, la noción de público, según estos autores, se vuelve al final también inoperativa ya que son el blanco de la industria y de los dispositivos de control de opinión. Estadística, *marketing*, publicidad son recursos empleados para ello.

3.4. Multitudes. El precariado como subjetividad tecnológica

Las multitudes no son los públicos pacíficos de las veleidades literarias o de la curiosidad científica de los siglos XVII y XVIII. No son movidos por los excesos románticos o la cortesía más o menos casual del *gentleman* y de las señoras de la *alta sociedad* preocupadas con su conformidad comportamental y con la corrección de su *toilette*. No frecuentan por ello el ambiente de los salones burgueses para charlar en tertulias más o menos académicas, o en los cafés que comienzan a inaugurarse en el siglo XVIII. A diferencia de la masa, como se ha visto, producto de la sociedad industrial, su subsistencia no está asegurada por el desarrollo de una cultura técnica, política y económica de seguridad temporal de las llamadas *sociedades del bienestar* de la Europa de la posguerra. Su figura más cercana es el espíritu colectivo de las revoluciones de 1798, de la Comuna de París y las insurrecciones de 1830 y 1848. El sentido del término *multitud* que se va utilizar se relaciona más con un ejército de vidas puestas a disposición de un mercado laboral precarizado⁵⁶ antes que a las multitudes del deporte, de las peregrinaciones religiosas (Canetti, 2003) o de las conmemoraciones festivas. Virno la define como: “(multitud) significa «muchos», pluralidad, conjunto de singularidades que actúan concertadamente en la esfera pública sin confiarse a ese «monopolio de la decisión política» que es el Estado —a diferencia del «pueblo», que converge en el Estado. Los «muchos» son hoy los trabajadores posfordistas” (2003, p.19). Por su parte Negri afirma que:

“Hoy en día casi toda la humanidad está en cierto grado absorbida o subordinada a las redes de la explotación capitalista. Vemos ahora una separación aún más extrema entre una pequeña minoría que controla enormes riquezas y las multitudes que viven en la pobreza en los límites de la debilidad. Las líneas geográficas y raciales de opresión y explotación establecidas durante la era del

⁵⁵ Zizek define pos-ideología como “[La ideología totalitaria] ya no tiene esta pretensión. Ya no pretende ser tomada seriamente, ni siquiera por sus autores, su *status* es sólo el de un medio de manipulación, puramente externo e instrumental; su dominio está garantizado, no por el valor de verdad, sino por simple violencia extra-ideológica y promesa de ganancia” (Zizek, 2003, p.58).

⁵⁶ Precarización se entiende aquí no solo como una cuestión salarial sino la relación de fragilización política, inseguridad, flexibilidad, austeridad... No solo de los trabajadores sino también del conjunto de la sociedad. El precariado también es el producto de una determinada sociedad globalizada, deslocalizada y sujeta a poderes extrajurídicos.

colonialismo y el imperialismo, en muchos aspectos no han declinado sino crecido exponencialmente” (2000, p.40).

La multitud actual, como diferente de la masa y resultado del pensamiento *composicionista*⁵⁷, es una figura inevitable para la política contemporánea. Ésta presenta más matices y rasgos específicos que el concepto de masa —estrechamente ligado éste a la revolución industrial— o el de público —vinculado a concepciones ilustradas y racionalistas sobre la esfera de interacción humana. Si a la cultura de masas es atravesada por una promesa de felicidad inmanente (Bifo, 2003), dicha promesa se convierte antes que todo en una obligación existencial: se trata de una ideología de la felicidad, una mercancía producida socialmente y aprovechada por la publicidad y por las posibilidades tecnológicas.

Por contraste, la infelicidad de la vida cotidiana se caracteriza por la producción de signos que se vuelven ellos mismo valor productivo y no propiamente el resultado de actividades de interlocución entre sujetos y sus contextos. El semiocapitalismo de Virno permite que los sujetos precarizados adopten los mismos referentes ideológicos, los mismos signos y semánticas que sus explotadores y se discriminen a sí mismos, por la culpa, la incapacidad de no lograr o prosperar. Eso es visible en los discursos biográficos de precarios, por ejemplo el de J. L. Menacho *Yo, Precario* (2013) o el de Cristina Fallarás *A la puta calle* (2013). Muchas veces es posible al lector leer afirmaciones que son contrarias a la consciencia política de quien es al final un precario. La despolitización de los individuos es la mejor arma para someterles al conformismo y a la pasividad. Menacho llega a hacer sin intención (se supone) el elogio del trabajo precario cuando afirma que la incerteza del trabajo le daba *ganas de vivir*, o un sentimiento de estar vivo como nunca, cuando se vestía de chocolatina en el no-lugar de un centro comercial. Cristina Fallarás al relatar de forma narcisista la pérdida de poder de compra y de *status* en la imposibilidad de compra de una crema antiarrugas muestra al lector la nostalgia de una clase media insolidaria e incapaz de elaborar un discurso político empoderada y políticamente firmado.

⁵⁷ Se entiende por composicionismo la corriente neomarxiana, surgida del operaísmo y autonomismo italiano de mediados de los 70, dedicados a estudiar las transformaciones inherentes al modelo productivo posfordista. También se define como *pensamiento autónomo* y trata de elaborar mecanismos de resistencia al proceso de subsunción de las facultades afectivas y simbólicas en ese semio-capitalismo. A través de una acción política en forma de mediactivismo o artivismo, trata de derrocar una infoesfera de comunicación estandarizada y abrir espacio para un éxodo semiótico (Bifo, 2007a). Consiste así en librarse de la hegemonía de los dispositivos técnico-lingüísticos que absorben las energías vitales e intelectuales, encaminando el deseo y anulan la singularidad individual y colectiva. Existe por ello una quiebra en la función libertadora de la ciencia y la técnica que se podía encontrar en los *Grundrisse* (Marx, 2011). También el posoperaismo retoma los análisis de las estructuras de Foucault a la vez que los análisis post-estructurales de Deleuze e Guattari (2004). Añádase que la función liberadora de la tecnología se ve en entredicho a partir de los años 80 cuando los procesos de producción comienzan a incluir las capacidades intelectuales y no solo las físicas en sentido estricto, esto es, el paso de la producción industrial a la posindustrial.

Los individuos que constituyen la multitud contemporánea no son los mismos de las ciudades industriales del siglo XIX. Éstos, desenraizados de sus modos de vida tradicional, se encontraron sin objetivos sociales, sin trabajo, destinados a la miseria material producida por el mismo sistema que los desenraizó de sus modos de vida anteriores. Al tiempo no disponían de instrumentos de adaptación a las difíciles exigencias psíquicas y sociales que el nuevo sistema requería. Se convirtieron en el *otro* de la esfera pública ilustrada, en el *lumpen proletariado* incapaz de adquirir conciencia social. Si esa multitud perdió el modo de vida tradicional, el precariado, hoy, pierde la confianza en un sistema de garantías sociales prometidas. Si el lumpen proletariado se volvió un sujeto político peligroso y marginalizado, algunos autores consideran que algo similar puede ocurrir con el precariado (Standing, 2011). Sin embargo, la multitud se convierte en el centro del paradigma productivo contemporáneo, no habiendo un afuera. Tampoco hay un tipo ideal del precariado, cosa que sí sería posible para la figura del marginal político del XIX. Hay múltiples figuras transversales, independientes de las habilidades sociales, formación y educación: desde programadores informáticos de alto nivel académico, a abogados a tiempo parcial, desde los asistentes de los *call center* a los sin papeles o los contratados en prácticas sin remuneración. Se socializa lo marginal y solo una decreciente élite se opone dialécticamente. No existe un tercero en discordia. Podríamos entender también esta multitud como una variante del *General Intellect* –*Intelecto General*– (Virno, 2003, p.37). Su asociación a las nuevas tecnologías de la información y comunicación podría explicarse así de este modo. El propio trabajo tiende a crear redes de colaboración e interacción. Por ello el sistema capitalista se encuentra dependiente del tipo de relación existente entre sus trabajadores y su *potencial*, esto es, sus ideas, afectos y emociones. Así se puede entender el *General Intellect*, que es motor de cambio e innovación en los modelos productivos. Como sujeto la multitud es el aglomerado donde se extraen esas facultades. La multitud como intelecto general no es necesariamente una subjetividad revolucionaria o una entidad acabada ya que deviene factor productivo. Basta recordar los suicidios entre grandes compañías financieras, tecnológicas y también los suicidios de los desahuciados.

La vida cotidiana resulta colonizada por un régimen biopolítico fundamentado en la apropiación de las facultades comunicativas del ser humano –intelecto general– y corre el riesgo de ser subsumido no sólo durante las horas de trabajo sino también en el tiempo de ocio. Esto, según Bifo, define el semicapitalismo donde el trabajo inmaterial –el significado– se torna en la principal forma de valor económico. La multitud, poseedora de relaciones, habilidades e interacciones, se vuelve el sujeto que produce los signos y

capacidades que se ponen al servicio de un orden global. El trabajo al unir *poesis* y *praxis* (en contra de Habermas), se transforma como nunca antes en producción lingüística, cognitiva y comunicacional. De esta manera adquiere en sí mismo cualidades políticas inevitablemente (Virno, 2003, p.61). Pero el hecho de que el trabajo tenga un componente político no implica que se constituya como medio de liberación por sí solo. Las formas de integrar la producción capitalista muestran cómo las facultades humanas –como el lenguaje y la comunicación– son el nuevo territorio donde el capitalismo se expande al subsumirlas en el proceso productivo.

Es en esta tierra de nadie donde se encuentra la multitud pues no puede ser completamente esclavizada porque debe continuar produciendo y consumiendo, ni tampoco puede otorgársele los instrumentos de emancipación. A este término medio se le puede denominar como *precariedad*. Éste es un régimen, en resumidas cuentas, biopolítico contemporáneo donde se produce la miserabilización de la existencia, del lenguaje, de la comunicación, de la acción y de las relaciones sociales por medio de su expropiación y conversión en mercancía. La precariedad se entiende así como movimiento táctico de des-subjetivación política e instrumentalización, a partir del cual las personas se tornan vulnerables a las técnicas de administración de su “yo”, antes de todo. Las fuerzas políticas y económicas se vuelven invisibles a la legalidad al tiempo que son contundentemente represivas, haciendo acordar el viejo Dios inescrutable del Antiguo Testamento o el discurso teológico de una existencia todo poderosa que se hurta a todo el intento de comprensión humana. Asientes en un modelo muy concreto de tecnología al servicio del orden global, producen cambios radicales en las instituciones y legitiman estados de emergencia nacional o estados de excepción que se prorrogan indefinidamente. Es por ello que Job es así el patrono de los precarios.

Consecuentemente el precariado podría entenderse también como la distribución desigual de la vulnerabilidad (Butler, 2004) y no sólo una condición o estatuto individual. Ésta es una condición común a todos los seres humanos, precarios y no precarios. Tomar la precariedad como base de la reflexión política, tal como propone Butler, implica volver la atención a los diversos mecanismos de des-subjetivación, ese límite donde aparece o desaparece el individuo de la esfera social. Las relaciones que la sociedad propicia con los otros –no solo como contacto intencionado sino también como lo que está latente en lo cotidiano de las relaciones laborales, con la industria cultural o incluso en cuanto parados o pacientes del sistema de salud pública– tienden a ocultar la capacidad de cambio de ese límite.

Es la idea de vulnerabilidad diversa la que hay que proteger. Resulta problemático aproximarse a tal límite porque conlleva cambiar los modos en cómo se piensa, se ve o se sienten los marginales o los débiles de un sistema social. La vulnerabilidad es entonces una categoría común y transversal para el ser humano que debe ser protegida con atención y teniendo en cuenta la variabilidad cultural, las entidades locales y las sensibilidades políticas. El precariado es la manifestación palpable del entendimiento de la vulnerabilidad como eje político fundamental, como tarea.

Pero el sistema tecno-político produce más valía a partir de la exploración de la vulnerabilidad de la mayoría. La cultura digital también ha venido a favorecer que esa explotación pudiese ser sistémica. En este proceso productivo el *intelecto general* (Marx, 2011) se convirtió en gran medida en digital, cuándo precisamente los ideales de horizontalidad y descentralización propiciados por la cultura informática y la ética *hacker* podrían constituir la oportunidad para constituir nuevas prácticas y modelos colaborativos, bien como formas de resistencia. En cuanto semiocapitalismo, el sistema económico consiste en expropiar la producción común para captar las facultades humanas de la atención y del deseo como mercancías. La atención deja de ser individual y pasa a ser un bien transnacional, el deseo se convierte en una dinámica impersonal y deslocalizada. La cultura en un producto de consumo. La inversión económica no tiene que ver así con el trabajo en el sentido tradicional. Ya no es el trabajador sujeto a una intensa jornada de trabajos, antes una parcela de tiempo a la disponibilidad, un colaborador o un *freelancer* sin identidades mínimas a que correspondan derechos como el subsidio de alimentación o de paro. Son las fracciones que le serán compradas independientemente de que sea un sujeto unitario o no, que necesite comer o descansar.

Pero el semiocapitalismo encierra la siguiente paradoja: a un tiempo se basa en lo que no se puede cuantificar o expropiar de un individuo —la capacidad virtuosa de imaginación y creación— y después se le exige que sea creador e inventivo por sí mismo. El capital se volverá contradictoriamente en enemigo de los procesos de significación —de su variabilidad— ya que los masifica industrialmente y los agota (Holloway, 2005). Antes de tratarse de información y comunicación, ha de hablarse de mercancías semióticas destinadas a ser consumidas por un mercado social y global de la atención, de la consciencia y del deseo (Stiegler, 1994, 1996). Es la propia capacidad o facultad simbólica de lo humano que se encuentra en venta, como forma de combate tecnológico de toda la desambiguación. La producción de signos ya no tiene un sentido social y pasa a ser entendido como instrumento de competencia. El resultado es una saturación de la atención

y la sobreproducción de signos –un aburguesamiento de la mente y de los modos de vida. Esto provoca una des-sensibilización e hipertrofia de las facultades afectivas y cognitivas. La aceleración de la producción y del consumo podría conllevar consecuencias irreparables para la psique individual al tiempo que una pérdida de la capacidad crítica y de investiva en términos colectivos. El flujo semiótico, antes que estar enraizado en las prácticas cotidianas de interlocución e interpretación (variabilidad y heterotopía), se vuelve una línea de ensamblaje de infomercancías tecnológicas transnacionales (Bifo, 2007a, 2007b).

3.5. Yo y nosotros. Precarios y capitalistas

Desde el punto de vista analítico, la noción de precariado comenzó a difundirse en los años 90⁵⁸. Se puede afirmar que, en gran medida, existe la convicción que la multitud contemporánea y el precariado refieren al mismo tipo de fenómeno político y social. Desde otro punto de vista, el precariado irrumpió en la escena pública en 2008 aunque su origen, anterior, se pueda encontrar en los desfiles del EuroMayDay⁵⁹ que comienzan en el año 2001, tras el *crash* de la bolsa desde la actividad de las empresas *punto com*. En ese momento se ha dado la consciencia colectiva de que lo que aparecía como capital financiero era ficticio. Esta crisis es la que hace manifiesto que las capacidades intelectuales y creativas estaban al servicio de la acumulación de capital. O sea, eran tan vulnerables al capital como los proletarios del siglo XIX. El cognitariado surge ahí como clase, de acuerdo con el análisis de Virno. El EuroMayDay, con impacto global –Madrid, Barcelona, Milán, Hamburgo– y a pesar de su *así supuesta* fragmentación o falta de solidaridad política entre los diversos grupos, mostraba cómo millones de ciudadanos de todo el mundo encontraban al final problemas comunes. Su objetivo era ocupar el último reducto accesible a lo público, la calle.

⁵⁸ El colectivo *Rete Operaia* de Bolonia, cuya revista se denomina *Precari Nati* difunde en los medios digitales un discurso militante sobre el precariado a fin de conectar a los trabajadores y encontrar elementos comunes de una cultura autónoma entre las personas sometidas al trabajo precario. Pero existe un amplio precedente en las manifestaciones contra el capitalismo que remonta a 1999 en Seattle y posteriormente al resto del mundo –Francia, Canadá, Italia– y éste es el paisaje intelectual donde se desarrolla. Además existen colectivos como *Kolinko* (Alemania), o *Workers Against the Work* (Gran Bretaña) que en 2001, en Génova protestarán contra los organismos supranacionales (FMI, G-8, BM). En el plano estrictamente académico, el sociólogo Robert Castel (1999) fue uno de los primeros junto a Ulrich Beck (2000) y Bauman (2003, 2005), en usar el término al observar las nuevas tendencias contemporáneas de la organización laboral. En los últimos años ha ganado relieve aunque a veces se emplea de una forma demasiado amplia e impresionista.

⁵⁹ EuroMayDay se refiere al mayo de los trabajadores cuyo sentido simbólico se ha agotado. Los sindicatos que convocan así el día del trabajo ya no representan a la mayoría de la así llamada *clase trabajadora*. Por eso se crea una red europea que reivindica los derechos laborales y civiles en un contexto donde el trabajo ha sufrido cambios estructurales. El primero se celebró en Milán en 2001 con una manifestación de cerca cinco mil personas. Se han celebrado anualmente hasta el presente y el número de participantes ha crecido. Este movimiento se mantiene activo el resto del año en euromayday.org con publicaciones y llamamiento constantes. Es así una nueva forma de protesta con un uso estético y artístico propio, alejado de los rituales del Día del Trabajador y de los sindicatos sustentados por los partidos políticos oficiales (Virno, 2003).

Existe un relativo consenso en la aceptación de la progresiva desaparición de la izquierda oficial respecto a la defensa de los trabajadores, de los colectivos vulnerables y de la lucha contra la injusticia económica. Pero no es que haya dejado de interesar los derechos de los trabajadores, es que hoy es más difícil saberse que es un trabajador. Pero es cierto que la izquierda integró ciertas dinámicas que debería combatir. Al fijarse por veces exclusivamente en los intereses de las minorías, adquiere la forma de representación política a gusto del consumidor (*customized*) y pierde así el horizonte común. La izquierda no consigue mantenerse antagónica a la derecha (Mouffe, 2007). En gran medida eso sucede porque se abandona la lucha por la igualdad a favor de la idea de proporcionar una “elección” o preferencia para el votante (Dean, 2009). En este sentido no se diferencia de otros partidos que venden con sofisticadas estrategias de *marketing* sus *productos políticos*. Laclau (Laclau & Mouffe, 1987) observa también la desaparición de una izquierda oficial incapaz de proponer una alternativa en términos diferentes a la derecha. El pensamiento de Badiou (2010) va por caminos similares —aunque este último vea el comunismo como una hipótesis cuyo fracaso histórico, al igual que el teorema de Fermat, que tardó tres siglos en resolverse, no es más que un ensayo y no su experiencia final. En definitiva, la situación no es el éxito de la derecha sino el sonoro fracaso de una izquierda que ha sido impotente para entender el cambio histórico de las últimas décadas. Se ha acomodado a sus luchas por veces demasiado esteticizadas sirviendo por eso el propio ritmo del semiocapitalismo. Dentro de los varios movimientos se crean más parcelamiento en el ramo ecologista, feminista o *queer*. Más que insistir en identidades más o menos cosificadas habría que identificar los comunes por los cuales distintos grupos estuviesen dispuestos a proponerse. Esta fragmentación de lucha apenas fragiliza más las subjetividades precarias.

Esta situación de cierta indefinición teórica abre espacio a una crítica como la de Standing acerca del precariado (Standing, 2011). Tiene la virtud de ser el primero con la ambición teórica de explicar qué sea el precariado desde el punto de vista económico y político. Se trata de aglutinar una multitud de formas de trabajo y de identidades políticas en una sola clase, en su sentido clásico, y comprobar cuáles sean sus características y su posible dinámica social. Esta nueva clase se presenta como especialmente expuesta a totalitarismos y fanatismos, reeditando la vieja noción de que la masa desprotegida y vulnerable es susceptible de ser manejada por ideologías totalitarias. Esta es la misma explicación que sirvió para entender históricamente el ascenso del fascismo. Standing alerta por ello a los diversos ataques que se producen desde el neoliberalismo. Por ello su propuesta de una renta básica (RB) o ingreso ciudadano (IC) es un *mode d'emploi* que

permite evitar la desprotección de amplias capas de la sociedad y, consecuentemente, visa impedir el desorden social. Esa RB sería el resultado de una nueva imaginación económica, según él, un derecho económico y base de la ciudadanía (Standing, 2014). Esa propuesta, no es por otro lado, nueva, encontrando su precursor en Thomas Paine en su obra *Agrarian Justice* (2010), se pueden ver, también, defendiéndola autores tan diversos cuanto Jeremy Rifkin (1996) o Philippe Van Parijs (1992).

Todavía no se sabe que mueve Standing, la aspiración a una sociedad justa o la mejor medida para controlar las clases peligrosas. Cabe preguntar si serán al final los precarios el punto de partida de su preocupación o un efecto colateral de su *management* político. No solo Standing propone un aviso ante los peligros del precariado. Desde una perspectiva interior a esta supuesta *clase*, a la experiencia de un precario (Haaf, 2012), la crítica continúa. Ahora se considera a los precarios como sujetos egoístas e insolidarios. En cierto sentido se insiste en los viejos argumentos de la condena elitista a los colectivos para socavar un fenómeno político incontrovertible: la producción social del precariado por parte de un sistema tecno-económico fundado sobre la explotación de la mayoría a través de la cultura, del conocimiento, del trabajo y de las relaciones sociales teniendo como base un modelo tecnológico.

Resulta bastante problemático aglutinar en una sola clase, en su sentido tradicional, las diferentes singularidades que componen el precariado. También resulta injustificable que se muestre el precariado como potencialmente más indefenso ante el totalitarismo o el fanatismo que otras clases. Más bien parecería que es la sociedad la que se vuelve hostil para sus individuos. Es ésta la que se adapta a la forma de producción global por medio de la flexibilización, la competitividad, la deslocalización y la privatización. Los flujos de capitales, la estructura financiera escapan así al poder estatal y político. En conclusión, la sociedad contemporánea es la que alcanza los niveles de peligrosidad desconocidos desde hace siglos y es ella la que produce esta categoría multiforme del precariado. Una manifestación muy clara de esta nueva situación social se encuentra precisamente en la constante erosión y descrédito de las instituciones. Éstas se ven constantemente presionadas por fuerzas extra-jurídicas que se encuentran en los márgenes de la actividad política oficial. La precariedad es por eso una forma general de relación en sociedad. Pero de ello no son responsables, fundamentalmente, los precarios.

CAPÍTULO II

ARQUEOLOGÍAS DE LA CIUDAD DIGITAL

“la pasión, en lo que implica de relación activa con la vida, se opone a padecer como su contrario. Es precisamente esta relación activa lo que la dominación ha hecho desaparecer poco a poco, por el «bien» de los sujetos, es decir, para que hagan de *buenos sujetos* dependientes de ella para sobrevivir, en una suerte de encarnizamiento terapéutico a escala mundial”.

Tiqqun, *Primeros materiales para una teoría de la jovencita*

1. El fin de la filosofía

El presente capítulo mostrará las relaciones existentes entre la ciudad digital y la analógica, a partir de una representación concreta de tecnología según las huellas de la eficiencia, de la transparencia, del *ubiquitous computing or augmented things* (Floridi, 2014). Este modelo se caracteriza por la fluidez, rapidez y licuefacción al tiempo que la desambiguación comunicativa del urbanismo de los *bits* de las utopías informáticas del siglo XX. Se pasa ahora de la caracterización subjetiva del precario al intento de descripción de su contexto: la ciudad pensada a partir de la influencia del mundo digital. El código urbano neoliberal que hace de la ciudad un palco de intereses resulta de la fusión de esos dos ámbitos. Los intentos de desambiguación llevados a cabo por los modelos tecnológicos son transferidos a la vida social y de ahí viene el masivo desinterés por los discursos humanísticos y por la filosofía en particular. Ellos corren el riesgo de al mercantilizarse ceder a lo que Robert Kurz –uno de los representantes de la teoría del valor– denomina como aconceptualidad, o sea, que, *en una economía global de casino, el espíritu se convierta en filosofía de casino para uso doméstico de la máquina dineraria automatizada* (Kurz, 2009a, p.43). El modelo de sociabilidad se definirá así a partir de un anhelo técnico, funcional y eficiente cuando precisamente la gran mayoría de la humanidad sigue luchando para encontrar medios que aseguren su supervivencia más inmediata.

“Miserabilizar” será un término inevitable en este capítulo para describir el movimiento tecnológico de la proyección social de relaciones y de la construcción del espacio urbano transparente, desambiguado al tiempo que eficiente. La democratización parcial de los accesos a redes informacionales permitirá la constitución de un mundo red que solo en su parte apolínea se puede presentar como la *era del acceso* (Rifkin, 2000). Sobre ese aspecto pseudodemocrático asienta la condena al trabajo precario de las clases medias europeas y americanas, bien como la explotación en *sweatshops* de los trabajadores del Sul global.

La teoría italiana del antagonismo político contra la unidad sintética de las ramificaciones del poder constituye una fuerte crítica a las escuelas filosóficas que tomaron el lenguaje como primacía de sus preocupaciones académicas. Trátese de la filosofía analítica inglesa o de la hermenéutica u ontología y fenomenología alemanas, bien como el estructuralismo francés. La *praxis* está en el centro. Lo mismo sería decir el sufrimiento humano. Esa es su diferencia fundamental. Los estudios de CTS, como el estilo literario *ciberpunk*, bien como autores como Latour y Steve Woolgar (2005), equivocadamente

denominados como pensadores de la anticiencia o antitecnología, conducen el conocimiento humanístico para su responsabilidad (política) contextualizadora.

Stephen Hawking (Hawking & Mlodinow, 2010) ha pretendido decretar la *muerte* de la filosofía, anhelando secretamente una validez actual y definitiva. Pero la propia filosofía ha sobrevivido a lo largo de los siglos a partir de las recreaciones constantes de su inusitado obituario, muchas veces en las afueras de la academia. Muchos han sido los gestos que buscaban la declaración fundacional de algo nuevo o el principio de una agonía fatal de algo. Sea la muerte del hombre, de dios, del poder. Hawking parte de una premisa peligrosa: que su autoridad en una rama muy específica del conocimiento, le dé permiso universal para decretar el inicio o fin de algo en otras. Es ceder a la mitología de la omnipotencia del pensamiento, un comportamiento mítico referido por Freud y algo demasiado humano, según la conocida expresión de Nietzsche. Su declaración solo se puede entender desde el lugar de un peligroso naturalismo objetivista que pretende alargar la validez de los enunciados empírico-científicos a la totalidad y a la ambigüedad de lo social. Cede, por otro lado, al pretendido universalismo del discurso científicista al presentar la filosofía como un competidor directo de las ciencias empíricas y, en ese sentido, ella es un puro artefacto arqueológico del ámbito científico-natural. Pero ha sido el mismo giro lingüístico de la filosofía que ha traído al siglo XX la consciencia de la imposibilidad de una identificación realista de un discurso que se presente situado en lo pre-simbólico.

Además el intento de naturalización o de tecnificación de los procesos subjetivos ha sido generalizado y hoy se aplica al propio “yo”. Sea por la influencia del funcionalismo computacional, por el gran auge de las ciencias cognitivas, sea por la comprensión economicista de la sociedad o por su fetichismo tecnológico. Esta tecnificación del yo afín de los modelos cibernéticos puede contribuir a la reducción o vaciamiento de la vida humana a *simples carne que vigilar y administrar* (Tiqun, 2012, p.7), desambiguada y, por eso, disciplinada y dispuesta a todo sin identidad y todavía pasible de ser re-identificable a cada momento (de consumo) según las necesidades del mercado. Como bien define Searle (Searle & Valdés Villanueva, 1996; Searle & Figueras, 2000) en su crítica al formalismo cognitivista, un computador no puede tener estados mentales, opera una sintaxis (programada) sin semántica, son sistemas formales no-interpretativos. Un estado mental supone inteligencia, siendo que la mente implica un sustrato biológico al tiempo que una consciencia cualitativa y subjetiva. Una inteligencia no es solamente un centro de resolución racional de problemas.

La imposición de modelos de A. I. para pensar la consciencia humana responde a una forma de violencia semántica, una modalidad hegemónica de un pensamiento social único, con profundas consecuencias en la auto-representación de los individuos, fuertemente influenciada por el patrón cognitivista cibernético.

En gran medida, la afirmación *realista* de Hawking planea escapar a la mediación interpretativa que cualquier discurso aporta. Es también un deseo muy presente de una era más mediática que nunca. Hawking en ese sentido es muy actual. Los medios de comunicación social lo atestan de forma peculiar cuando pretenden mostrar *el real* por imágenes en directo, sin interferencias, tal como es.

Entre muchos, el discurso filosófico duda de esa posibilidad, contribuyendo así para la prudencia cognitiva, lingüística y política en la sumisión de premisas antropológicas en la vida en común. El legado de la filosofía acuerda que el contacto con el real puro es imposible, esa es la herencia que va desde los trágicos, a Kant (2004) o a Lacan (2013, 2015), señalándose el importante giro lingüístico de la filosofía en el siglo XX.

Aún el contacto *discreto* con el real, por intermedio del código binario puede fabricar la ilusión de una realidad cuantificable, clara y accesible por medio de la razón práctica. Pero, al tiempo que el modelo de información y la sistémica presentaban reglas para la propia cognición, el carácter de la ambigüedad de las relaciones sociales se profundizaría al final (Holloway, 2005). De ese modo, los discursos filosóficos pueden ser de una inactualidad crítica muy importante en la medida que introducen derivas en los imperativos sincrónicos de la actualidad. Se retiran de la inmediatez o solidez de una representación del mundo conformado tecnológica y globalmente, para poder cometer el delito de una eventual energía de lo negativo, de la salida creativa de lo factual, cotidiano y normativo.

Es difícil hoy comprender que es o quien es intelectual o si tiene sentido que se siga hablando de este modo en el contexto de la sociedad informatizada (Bifo, 2007b, p.260). Bifo, por ejemplo, considera que es fundamental que el intelectual —que puede ser un profesor o un abogado, un precario, un médico, un parado o un arquitecto— que al desempeñar su función pueda convertir su acción cognoscitiva en una crítica al aparato general que somete el conocimiento a la producción industrial, a los valores de la competencia y de la producción de escasez. Una forma que él considera posible de liberar el conocimiento de la función cognitiva social al servicio del dominio de la guerra, del mercado y del capital que hacen del mercador y del guerrero figuras del suceso contemporáneo (Bifo, 2007b).

La ciudad es de esta manera víctima de la hegemonía de este modelo comunicacional entendido como código socio-urbano de ceros y unos. Se vuelve en un espacio sin alternativas, un mundo de flujos saturados de informaciones. La filosofía permite hacer quiebras en la tendencia humana en fabricar sentidos automáticos de comunidad. Solo en ese sentido se podrá comprender la expresión de Žižek cuando afirma que filosofar es perpetrar una incursión en la *noche del mundo*, (Žižek, 2015a, p.86). Es en cierta medida anti-pedagógica ya que sale de los itinerarios de los facilitadores del aprendizaje, de los dualismos escolásticos, de las normas estrictamente morales que definen las fronteras entre la normalidad y la patología u entre la realidad y la ficción⁶⁰.

2. El código urbano neoliberal

El desarrollo de la tecnología en contexto capitalista y según un código cultural de la desigualdad y precariedad distribuida por la mayoría lleva el rumbo de la producción de un sujeto automático. La producción del valor en sí misma ahora dispensa capitalistas y proletarios. De lo que se trata es de la eliminación del trabajo vivo en cuanto productor de valor y, por consecuencia, de la propia sociedad (Rifkin, 1996). Este modelo es autofágico en la medida que sostiene premisas de acumulación sin límites según esta valorización automática (Lohoff & Trenkle, 2014). La paradoja más sorprendente se puede formular del siguiente modo: ¿cuál es la razón por la cual una sociedad tecnológicamente más eficiente es aquella que vota sistémicamente a la miseria millones de personas? Es cierto que los proletarios no han desaparecido de la sociedad si por ellos se entienda su dependencia del trabajo en masa y del salario, bien como la ausencia de control sobre los medios de producción (Standing, 2014). Pero el trabajo proletario no es ya la relación social que define la economía actual. La incerteza y la volatilidad se hicieran norma y es el precario que ocupa su lugar.

Cuando se refieren las tecnologías, no basta aludir al mundo financiero de los milisegundos —donde superordenadores pueden escanear múltiples operaciones en simultáneo y ejecutar millones de ordenes por segundo—, o de una economía del capital libre, sino también la importancia médica y social concedida a los antidepresivos o de las

⁶⁰ En lo que se refiere a la pedagogía, el concepto de niño o mismo el sentido de maternidad es un resultado de la pedagogía del iluminismo. Este fenómeno del siglo XIX debe ser relacionado con la necesidad social de obreros y de técnicos para la sociedad industrial. Es así que a partir de ese momento la escuela va a ser un agente de normalización y de producción de trabajadores normalizados con un sentido y ética adecuados a la sociedad industrial. Del mismo modo que se adecuó o fundó un nuevo sentido para la maternidad, el rol social de la mujer en la sociedad moderna, también la pedagogía pasó a ser central en la definición de la sociedad industrial. A partir de estos sucesos también emergió con más fuerza el sentido de una identidad individual y la definición de un espacio íntimo. La sociedad basada en el individualismo fabricará un mito a su medida: la maternidad como la esencia del femenino, del volverse mujer (Valladares, 1994).

hormonas sexuales como agentes de normalización mental y política. Varios son los autores que asocian las conquistas tecnológicas a los procesos de subjetivación que propiciaran (Lohoff & Trenkle, 2014). Lohoff al final afirma que el modelo de sociedad definido a partir de relaciones entre cosas se destruirá a sí mismo. No es posible conciliar la idea de un fetichismo de la mercancía con la supuesta vida eterna del modelo productivo, económico y social. Pero, empíricamente, el capitalismo ha resistido creativamente hasta el momento y es difícil saber en concreto si llegará a un final como cualquier figura histórica de sociabilidad.

Pero la tecnología no remite apenas para objetos más o menos eficientes de uso personal y lúdico. Mumford, por ejemplo, destacó que una historia de la tecnología y su estudio crítico no podrá limitarse a objetos concretos, pero también y sobre todo a la historia de sus procesos. O sea, los itinerarios que han permitido crear un código donde esas tecnologías hallan lugar. En el caso de la tecnología de la posguerra, este código se pauta por formas contractualistas, individualistas y sociofóbicas (Rendueles, 2013). Pero aun así los productos que han invadido el mercado fruto del desarrollo tecnológico han continuado la guerra por otros medios. Si en la guerra moderna los países se transformaron en grandes fábricas de armamento y de recursos humanos militares (Jünger, 1990) el mercado que quedó después del baño de sangre de las dos guerras mundiales tampoco se dejó de alimentar con la miseria de la mayoría. La prosapia toyotista posmoderna fundió el romanticismo anticapitalista de los intelectuales de la disputa *Kultur und Zivilisation* –entre ellos Tönnies o Simmel (2002)– con la inevitabilidad de la ideología del desarrollo de la *new economy*. Esta ideología no dista mucho de los proyectos de ingeniería social pero ahora ese proceso de selección ya no se hace por intermedio del Estado pero antes es entregue a los automatismos sociales como el mercado.

En los años 90 Mike Davis ya había alertado ante el peligro del consumo por haberse tornado en la propia forma de la ciudad, bien como la militarización de la vida social con el objetivo de garantizar una paz para la realización de contratos de compra y venta. Su *City of Quartz* (1990) denuncia la contradicción fundamental existente entre las leyendas y mitos de una cultura marcada por los sueños audiovisuales de Hollywood y la devastación del tejido social de Los Ángeles. La ciudad se vuelve a sus ojos una cárcel cuyo diseño militar polariza lo social, expulsa los pobres del espacio público. Algo que es atestiguado también por trabajos de arquitectos como Frank Gehry (Fajardo, 2015). En los años 80, por ejemplo, se da la precarización de los jóvenes negros en el mercado laboral, un rejuvenecimiento de la pobreza bien como la emergencia del tráfico de droga (Davis, 1990, p.306). Mucho de estos

factores son debidos al propio racismo institucional patente en EE.UU., bien como a un silenciamiento público de estos problemas sociales a partir de la mentalidad de la meritocracia. Es sorprendente en este sentido que partidos políticos que se afirman de izquierda pretendan combinar los ideales de restauración del Estado social (entre otros, sanidad y educación públicas) con la construcción de un país de oportunidades fundado en la llamada al talento y a la innovación. Afirmar tal paradoja es desatender al papel que el desarrollo tecnológico desempeña en las sociedades actuales, bien como basar en el individualismo meritocrático la construcción de una sociedad que por principios se afirma como solidaria.

En la cinematografía también es frecuente esta mirada crítica. Jacques Tati (1958) es la personificación de los excesos de un movimiento urbano moderno, marcado por lo estricto racionalismo y por su funcionalización. *Playtime* desconcierta por su ironía en un mundo tornado paraíso de turistas, burócratas, donde las paredes íntimas son al final de cristal y estandarizadas. O el eterno crítico del industrialismo moderno, Charlie Chaplin. El *Show de Truman* (Weir, 1998) puede, por otro lado, constituirse como una crítica a lo nuevo urbanismo, por el refinamiento de las técnicas de exclusión a través de las *gated cities*. También la ciudad deserta descrita por la voz al tiempo fluctuante y maquinica, sensible y aburrida en la película *News from home* de Chantal Akerman (1977) muestra una ciudad despersonalizada puntuada por la ausencia donde la nostalgia y el sin sentido van teniendo lugar. El sentimiento nostálgico de todas maneras no permitirá un regreso al paraíso perdido sino, antes, el arraigo o la herida de la propia pérdida (Boym, 2015).

En una escala micro también el hogar o la casa se volvió un objeto eficiente. Su modularidad o flexibilidad son visibles por ejemplo en la Sharifi-ha House. Este modelo tiene tres habitaciones rotativas que se cambian de lugar mediante la exposición solar deseada. Su habitante es un “cliente-morador”, usuario de su caja de vivir donde la flexibilidad aparenta tener una forma doméstica. Pero se entiende que esta casa está reservada para una pequeña minoría, ya que la mayoría de la población mundial está votada al determinismo vital de intentar “merecer o ganar su vida”.

La ciudad es un lugar particularmente expuesto a los movimientos de capital. En la pura expansión automática sin un *telos* social, el capital provoca movimientos de expoliación y desposesión. De eso son ejemplo las manifestaciones en Estambul en el año 2013 cuando se pretendía vender el bello parque Gezi a promotores inmobiliarios que iban a construir un centro comercial. La ocupación masiva y los protestos sociales han sido reprimidos por la policía y los poderes políticos han apodado los populares y ciudadanos de

çapulcu (chusma) –término que el primero ministro Recep Erdogan empleó–, título que la población pasó a utilizar para quién defendía los derechos ciudadanos, la defensa de los comunes y de los espacios públicos (Calatayud, 2013).

Aquellos que están más expuestos a las variaciones del capital son desproveídos de su capacidad de sobrevivir. Tal se puede atestiguar en los varios modelos de ciudad, sea la *ville radieuse* de los 20 de Le Corbusier (Boesiger & Girsberger, 1934), o la *city beautiful* de Daniel Burnham (Smith, 2006), o bien las ciudades idílicas de Ebenezer Howard. Si la expansión urbana encuentra en la innovación su principal factor de impulso económico, las personas pasan inusualmente a segundo plano volviéndose obsoletas. El código urbano y tecnológico transforma el conocimiento –patrimonio común– en un recurso aplicado al interés industrial y privado. Medicamentos innovadores y *gadgets* resultantes de tal expansión y de la inversión de financiamiento público son vendidos una segunda vez a la población.

Esta concepción competitiva del conocimiento tecno-científico⁶¹ se mantiene de sobremanera en los discursos políticos oficiales. El séptimo programa Marco de la Unión Europea 2007-2013 no es excepción (U.E., 2007). Y muchas veces queda la duda si algunos movimientos, como el de las *mujeres emprendedoras* de la cultura empresarial están votados a la emancipación femenina o en la reproducción de relaciones laborales precarias y en la productividad en sí misma. El PAEM, Programa de apoyo empresarial a las mujeres, puede suscitar esas dudas⁶². Un caso muy elucidario es la creación de gabinetes en universidades públicas con ese fin supuestamente libertario en el apoyo a *start ups* “femeninas”. Como ejemplo se puede referenciar el programa *Woman emprende* de la Universidad de Santiago de Compostela⁶³.

En el programa Marco están claras las ambiciones sociales y políticas que lo mueven. Se subrayan las líneas políticas de la austeridad y de la liberalización de los mercados que las acompañan. A par de eso, la innovación económica es tomada como un activo inabdicable para una industrialización en la senda del desarrollo, del consumo y de la salud de las economías.

Ha sido este ímpetu creador e innovador, bien como el concepto de destrucción creativa⁶⁴ (Schumpeter, 1997) que han estado en lo que ha venido a ser conocido como la

⁶¹ Bachelard acuñó el término en los años 60 para apuntar la disolución de las fronteras tradicionales entre conocimiento científico y aplicaciones prácticas (Alonso & Galán, 2004). Bruno Latour (2008) también más tarde irá insistir en esta fusión de ámbitos.

⁶² <http://empresarias.camara.es/>

⁶³ http://www.womanemprende.org/quienes_somos

⁶⁴ El término *desarrollo* a su vez en el sentido social empezó a ser utilizado en los finales del siglo XVIII por Justor Moser (Entwicklung). Ha sido transferido de los estudios biológicos de Wolff y Darwin. El mismo Marx ocupa el centro de

democratización de los *subprime*. Ese umbral ha sido sobrepasado cuando la *marginalización social de los muchos* ha podido ser al final fuente de especulación. La pobreza ha pasado a ser entendida como una fuente de rendimiento para grandes compañías financieras y las grandes ciudades en sus barrios marginales lo expresan como nunca. Hoy una versión más refinada de lo mismo se aplica a la naturaleza cuando se suma la cultura del emprendimiento con las ideas del desarrollo sostenible.

2.1. La construcción privada del espacio

El código urbano actual es indesligable del espacio productivo del neoliberalismo. Influido por el viraje de los 70, se define a partir de la privatización, desposesión y funcionalización de los espacios. Los locos años 70 vienen cuando la energía creativa de la cibercultura (Levy, 2007) iba a ser ya la principal fuente de trabajo socialmente disponible. Al paso, el futurismo se iba vaciando poco a poco en su utopía social de testosterona y esperanza optimista. Novelas distópicas encontraron en esos años una fuente de inspiración peculiar. Han sido también los años de la crisis económica, de las revueltas del operariado –no solo en Italia–, de los suicidios juveniles en Japón y de readaptación social y laboral a un nuevo modelo productivo: el toyotismo (Bifo, 2014). Lyotard publicará *La condición posmoderna* (2006), Daniel Bell su *Advenimiento de la sociedad post-industrial* (2006) y Steve Jobs con Wozniak crearán la marca Apple (Isaacson, 2015). De una forma muy contundente, los años 70 –años bisagra en donde la modernidad ha sido masivamente confrontada con sus límites y quiebras de promesas– marcan el viraje que conforma nuestra actualidad. Un nuevo panorama urbano ya estaba también en construcción.

En este contexto, aparentes soluciones políticas de “pleno empleo”, o “fomento del consumo” apenas denotan la ceguera burocrática de una política como administración a corto plazo y automatismos a ciegas funcionando por sí mismos. El ídolo del trabajo ha sido incuestionable sea para los regímenes totalitarios, para religiones, para sindicalistas,

este planteamiento al hacer convergir la idea de desarrollo con fuerzas o leyes naturales que mucho deben a la idea darwinista del concepto de evolución (Esteve, 2010). La innovación es una versión más actualizada de la visión dialéctica de la historia. A su vez, la idea de innovación es heredera de la noción de destrucción creativa. Este último concepto ha sido creado por el sociólogo Werner Sombart y divulgado por el economista Joseph Schumpeter para comprender el desarrollo de los procesos económicos en el seno de las economías capitalistas. Es una idea que ha sido inspirada en el propio *Capital* especialmente en su capítulo IV. El uso marxiano del término es llevado a los días de hoy por David Harvey, Marshall Berman e Manuel Castells (1994, 2005). En este sentido, el empresario es un destructor creativo por excelencia. A partir de aquí la aparición de un producto nuevo tiene como objetivo la destrucción competitiva de otros ya en el mercado. La innovación representa así un nuevo entendimiento de la idea de desarrollo. No se da solamente a partir de la extinción de productos sino también en la propia extinción de puestos de trabajo o en la destrucción de monopolios existentes para que se creen otros. Schumpeter (1997) defiende que la destrucción creativa es la condición de posibilidad de la propia innovación.

obreros, para comunistas, pensadores de izquierda, como también para liberales. Cuando al final las crisis sociales profundas tienen origen en un régimen político y económico movido por la introducción artificial de la escasez, por la avidez del lucro y por el ansia de la acumulación. Vender, comprar, consumir parecen ser los actos primaciales que definen las relaciones sociales y el ser humano, pero en realidad esas actividades transforman cada uno en un autómatas social de lo que el grupo *Krisis* en su crítica del valor y en su *Manifiesto contra el Trabajo* denominó la racionalidad empresarial, una metafísica, hoy anacrónica, del trabajo muerto (Krisis, 2002). Una racionalidad, como afirma este movimiento, que no ha sido extraña a las demandas de derechos y mejoras a la internalización de un orden sistémico por parte del pensamiento obrero que, de este modo, hacia suyos los dictámenes de la esclavización y de la sobrevalorización del trabajo como valor absoluto de la sociedad moderna. La herencia del protestantismo, del absolutismo y de la ilustración burguesa se queda en este punto clarificada.

Es precisamente a partir del movimiento de la especulación del capital que los problemas sociales pueden ser vislumbrados. No se acepta en este paradigma que el capital esté parado o sirva otros intereses que no los suyos. La política de Bill Clinton en la construcción de hileras de pisos y en su movilización del mercado del inmobiliario debe ser leída según este raciocinio (Harvey, 2012). Ha dado una respuesta provisoria al capital humano utilizado en la guerra. Solucionó aparentemente los problemas económicos provenientes de la desocupación y evitó (retrasó) una crisis eminente.

Del mismo modo se puede leer la militarización de G. W. Bush y la guerra en Afganistán e Iraq. En un pasado histórico más distante encontramos también la reforma urbana de París del barón Haussmann o del arquitecto Robert Moses en Long Island, Nova York. Se trata en ambos casos de diseñar una sociedad que marcara las fronteras entre los deseados e indeseados en el orden público y en colocar el capital en movimiento. Pero tan solo se trataba de adoptar decisiones ineludibles, medidas y horizontes que aun hoy no se han logrado. Langdon Winner (1986) afirma en una de sus obras más conocidas que se trata de una forma de recurrir a la tecnología para hacer política. La idea de que el capitalismo produce excedentes que no consigue absorber es una de las premisas del *Capital* de Marx (2010). Pero aun hoy esa idea fundamental es socavada, por ejemplo, por teorías económicas que defienden que a épocas de escasez vienen épocas de bienestar y bonanza social como si la historia fuese un automatismo hegeliano completamente fuera de la acción humana.

La construcción del espacio urbano es una forma de enmascarar su obvia miserabilización por intermedio de la especulación. Conviene recordar que con el consentimiento de gobiernos, dirigentes financieros fueron premiados por destruir las bases de operación equilibrada de cualquier sistema bancario. Este esquema se sigue repitiendo en varias instituciones bancarias en todo el mundo, con los más recientes ejemplos del BES y del BANIF en Portugal, bancos privados rescatados por los ciudadanos de ese país (Alexandre, Aguiar-Contraria & Bação, 2016).

El espacio urbano es así el cuerpo de una lucha de clases que se pretende eludir por mecanismos ideológicos (Zizek, 2003). Todavía predomina el diseño de la clase financiera y económicamente privilegiada que transforma el espacio ciudadano en lugar abstracto de pasaje turístico. De este modo, el urbanismo y la especulación financiera intensifican la estratificación social (Lasch, 2007)⁶⁵. La ciudad, *gentrificada*, es fundamentalmente marcada por las desigualdades sociales y por su agravamiento. Esas estrategias de producción del espacio están bien visibles en diferentes escalas. El mobiliario urbano anti-social eso indica, que va desde los *anti-homeless spikes*⁶⁶ a los bancos incómodos de la Latina en Madrid. Algunas son innovaciones provenientes de los barrios urbanos anglo-sajones y a veces se enmascaran como medidas del ámbito de política ambiental. Cuando al final pretenden la expulsión de los pobres de la escrutadora vista de los turistas y de los habitantes acomodados a su situación.

Los pobres en ese espacio son a la vez marginalizados y culpabilizados. Pero si su precariedad pasa a ser el elemento central de su identidad, puede hacer con que se reconozcan los comunes existentes entre los marginalizados del orden presente. Las exigencias de otro código urbano se vuelven a cada día más contundentes. Y es cuando parece imposible que se opere esa mudanza que al final es más necesaria.

2.2. Geografías urbanas de la acumulación

El crecimiento abrupto de las ciudades en los finales del siglo XIX ha traído una preocupación sistémica por su diseño. La industrialización ha dislocado masas de

⁶⁵ Los datos indican que en el año 2000 casi 19% de la población de Río de Janeiro habitaba en *favelas* (O'hare & Barke, 2002).

⁶⁶ Rowland Atkinson (2007), director del Research Centre for the Social Sciences (ReCSS), afirma la necesidad de asociar al planeamiento urbano una arquitectura sensible a los problemas sociales y a la especial vulnerabilidad de ciertos grupos. El Banco Camden está en sus antípodas pues es una obra producto de una cultura del miedo, del control y del castigo policial. El *Pay and Seat* de Fabian Brunsing (<http://www.fabianbrunsing.de/>) consigue ser un versión más suavizada, pero sigue siendo anti-social en su diseño ya que solo se dirige a los que pueden pagar. La arquitectura hostil ha venido a ganar importancia en la Europa humanista y diseños como los de Lou Lorraine Gamman (<http://www.designagainstcrime.com/>), director del DAC (Design against the crime) se vuelven objetos de todos los días en las grandes ciudades del globo (Ellin, 1995).

campesinos para los suburbios de la urbe. Los estilos de vida, ritmos e identidades han cambiado radicalmente. Es cierto que esa preocupación por el diseño no ha sido neutra políticamente. Albergó en sí el deseo del control de los ciudadanos al paso que a esto se añadía la voluntad de maquillar las injusticias sociales que, con el transcurso del tiempo, se volvían más visibles. Hoy, por ejemplo, la producción basada en el CNC hace la lucha de clases más visible que nunca (Winner, 2014) ya que sus códigos remiten para el privilegio de una clase dirigente en función de la expulsión de los trabajadores rasos de la esfera social.

El diseño urbanístico desempeñaría al tiempo funciones de una profilaxis de las contestaciones sociales inaugurando una sutil faceta de la ingeniería social. Pero es posible encontrar en la cultura de consumo la tendencia inversa donde se intenta desviar la complicidad entre el diseño y las políticas de control de los usuarios. Enzo Mari y su diseño democrático son un ejemplo (Mari, 2002). Proporcionará a las clases pobres la posibilidad de construyeren modelos sencillos y utilitarios de mobiliario. Pero también se podría apuntar el movimiento *copyleft* que utiliza las restricciones de los derechos de autor propietarios a provecho de la cultura libre y de una concepción común de conocimiento (De la Cueva, 2014).

La urbanización encuentra sus fundamentos en tres textos fundamentales. Son ellos *El Tratado* de Leon Battista Alberti (1991), la *Utopía* de Thomas More (2012) y *La teoría de la viabilidad urbana* de Ildefonso Cerdá (1994). Ideales racionales de una arquitectura libre de ornamentos, como un arte pragmático se encuentran ya en Alberti. Defendía su potencia de libertad para las comunidades y no tan sólo un asunto de la Iglesia o del mecenazgo. El paso decisivo todavía se da con More en su conexión de la construcción del espacio con la idea de felicidad colectiva. Su *Utopía* debe ser leída ante todo como una neutralización del código urbano y social dominante en su tiempo. Pero, por otro lado, su idealización puede a contrapunto indicar una paralización del pensamiento. Detenido entre la imposibilidad de imaginar la ciudadanía fuera de los espacios centralizados del poder. En esta isla perfecta se barren afuera las relaciones injustas y explotadoras.

Cerdá (1994) revoluciona el pensamiento urbanístico moderno con su *Teoría general de la urbanización*. Aplica un método comprensivo para abordar la ciudad desde su carácter general y desde las relaciones entre economía, política y sociedad. Cerdá, al contrario del Baron Haussman, procuraba el bienestar de los individuos, teniendo presente la historia de cada ciudad. Progresistas como Le Corbusier (Jeanneret-Gris, 1999) han olvidado esta perspectiva, como también La Escuela de Arquitectura de Chicago (Hasbrouck, 2005) con

sus típicos edificios de estilo comercial, funcionalista e internacional que muchas veces, por su dimensión e imponentia, esconden atrás los cinturones de miseria de los desheredados de la ciudad.

Hoy las ciudades son en grande medida también ellas productos de *marketing*, fruto de ligaciones existentes entre gobiernos y capital internacional. Así se han producido las ciudades-marca o ciudades de autor de los finales de los cincuenta. También aquí se insertan ciudades como Brasília de Niemeyer (Waisman, 2013) o ChandiGarh de Le Corbusier (Frampton, 2002). China, por ejemplo, tiene proyectada una mega metrópolis que unirá Pekín, Tianjin y la provincia de Hebei. En total serán alrededor de 130 millones de habitantes, convirtiéndose en un modelo de urbanización para futuros emprendimientos. Pero en el presente momento los mercados bolsistas de China sufren una profunda crisis en conexión con la especulación inmobiliaria (Zhang, LeGates & Zhao, 2016).

La eficiencia tecnológica unida al capital financiero permite una intervención global sobre las ciudades. Auténticos monstruos citadinos son llevados para allá de meros proyectos en el papel. Sus precios excesivos impiden inclusivamente que alguien alguna vez ahí pueda morar. Ordos, la futurista ciudad fantasma de China es un ejemplo. Desastres urbanísticos como Detroit –paradigma del sueño americano e industrial por excelencia– lo comprueban (Harvey, 2012). O la obra *In tempo* de Olga Urbana, así como la Skytower de Breslavia. El ideal de acumulación y expansión del capital se transforma en una carrera competitiva de quien construye el rascacielos más alto y el lugar más exclusivo. Rusia y Turquía se apuntan con su Torre Federación A y el Metropol Tower, respectivamente.

Los agentes dominantes del código urbanístico son también aquellos que controlan el discurso sobre la ciudad. Las mallas de las ciudades mundiales corresponderán a los principios o primados de la tecno-política: la demanda del crecimiento económico. El espacio urbano es impelido a conformarse así con un modelo tecno-eficiente de sociedad.

Las ciudades son así cebos de *marketing* para atraer inversión internacional, pudiendo transformarse en ciudades marca como Curitiba y Singapur. Pero, además de marcas, se convierten en verdaderos parques temáticos para ávidos transeúntes. Los favelados o chabolistas son los excluidos de este orden cuyo código urbano profundiza progresivamente su marginalidad. No se entiende muy bien a qué tipo de libertad se refieren los discursos políticos. La mayoría de la población está encarcelada en sus casas e impedidas de vivir en el espacio público –sea por el coste del transporte público o por la subida de precios de productos esenciales. No ayuda la escasez de espacios de convivio,

plazas, jardines que impiden las contestaciones y manifestaciones. El Estado social es cada vez más deteriorado en la opinión pública, pudiendo mismo la clase tecnocrática denominarlo como un cuento de niños⁶⁷.

Las revueltas de los suburbios de Londres y París en el 2011 pueden ser comprendidas a partir de la violencia de un código tecno-urbano de la ciudad. Su diseño era la traducción más fiel de una sociedad que remite para la exclusión y para la desagregación social aquellos que más expuestos están a sus injusticias. El cineasta Luis Buñuel en *Los olvidados* (1950) muestra esa violencia socialmente producida de los bajos fondos de la vida en urbe. El neorrealismo italiano de autores como Vittorio de Sica (1948) la presenta también de singular manera. Los incendios y los motines no son motivados por la delincuencia de las clases bajas o de su falta de orden, pero antes el resultado de la violencia de que ellos han sido víctimas, de su criminalización en el discurso social y mediático. Su revuelta es el producto de un conjunto de relaciones económicas y políticas. Su grito y su presencia en la calle son el último reducto de una pertenencia a la comunidad. Y el primero paso para un cambio exigido (Holloway, 2005).

El mercado inmobiliario deslocaliza los pobres y la clase media a la periferia. Les añade las industrias insalubres, al tiempo que el centro urbano queda disponible para el consumo, para la inversión internacional y para el paseo turístico. Así este diseño de los suburbios puede transformar las ciudades en meros aglomerados urbanos. Espacios donde la formalidad de la transacción económica impera. Un espacio de nadie aunque sumamente eficiente (Borja, 2012).

Todavía sigue escrito que todos tienen el derecho a la ciudad, desde Lefèbvre (1978) hasta Harvey (2012), pero sobre todo un derecho cívico expreso en *la Carta mundial del derecho a la ciudad* (ONU, 2009). La reciente prohibición en Lisboa de la circulación de coches anteriores al año 2000 puede hacer pensar que hay una lectura posible más allá de las reivindicaciones ambientales. Lisboa entra así en el mapa de las ciudades exclusivas, como Manhattan. Los espacios son progresivamente de acceso restringido, tasado, selectivo. Los pobres al final son no solo los favelados o chabolistas, pero también una gran parte de sus habitantes.

Los cintos de miseria de ciudades como São Paulo, Heliópolis, o Bombaim (Barrio Dahravi) son a pesar de todo presentados como puras externalidades en una sociedad donde unos vencen y otros “tienen” que perder. El ciudadano común es despejado a los

⁶⁷ *Cuentos de crianzas* ha sido una expresión utilizada por el primero ministro portugués en enero de 2015 para designar las propuestas políticas del partido político griego Syriza en las negociaciones con el FMI y la Comisión Europea (Lusa, 26 de enero de 2015).

baldíos de las favelas donde puede o no construir su habitación mediante el recurso al escombros de obras o a la basura. Pero aun así, no se encuentra a salvo. Los precios de los terrenos tienden a subir y posiblemente el cinturón de miseria en 5 años puede transformarse en un *resort* de lujo de una elite nostálgica del espíritu de barrio dispuesta a pagar por una simulación de una vida en la pobreza *costumizada*.

Hay que volver la mirada a los escombros de estos proyectos megalómanos de urbanización. En países como Irlanda, España, o EE.UU. ciudades enteras asoladas por el paro y la especulación están puntuadas por bloques vacíos y centros comerciales inactivos. Son el rostro más visible de la hiperactividad consumista que no sabe adónde va. La avidez de la expansión del capital parece no tener fin a pesar de los emprendimientos turísticos en Dubái o Medio Oriente (Harvey, 2012).

El diseño urbanístico de la vida pública es así acompañado por un entendimiento comercial e industrial del conocimiento científico y tecnológico. Es sobre los mismos principios de racionalización y eficiencia de recursos que el desempleo se vuelve masivo. Se cae en la contradicción fundamental al tiempo que la propaganda política anuncia el incremento de empleo pretendiendo volver los países más competitivos en términos internacionales. Estos recursos tecno-políticos transforman los ciudadanos en extraños a su destino colectivo y los arrincona en papeles y tareas ya colectivamente disfuncionalizadas o anacrónicas. Se vuelven meros residentes.

2.3. Cotidiano y emancipación

Ya en los años 60 era notoria la búsqueda de una ciudad en fin diferente del espacio monolítico e industrializado de las grandes metrópolis rendidas al capitalismo. Se procuraba otra experiencia de la ciudad que tornase posible la emancipación política de sus ciudadanos. Las obras de Henry Lefébvre (1978) son decisivas ya que ha sido el primero urbanista a denunciar el secuestro de lo público por parte de los expertos –sean urbanistas, arquitectos o agentes financieros.

Esta reivindicación continua siendo actual teniendo en consideración las ciudades dormitorio o el funcionalismo de ciertas ciudades dominadas por el ritmo cultural de su centro urbano. Se afirma entonces que la ciudad tiene que ser diseñada para la convivencia y no solo para un carácter puramente lúdico, turístico o consumista (Taretto, 2011).

Esta afirmación de Lefébvre (1978) en la necesidad de una revitalización de la vida citadina constituye una crítica al marxismo oficial. La vida urbana no es una sencilla súper-

estructura de las relaciones productivas. Pero antes un espacio singular del imaginario colectivo. Tanto la ciudad de Dios de S. Agustín como la ciudad de los pensadores utópicos se insertan en una tradición de un pensamiento contestatario. En algunos casos se busca un diseño que no deje afuera los desposeídos, los inmigrantes, los sin voz en favor de una ciudad justa e igualitaria

Más contemporáneamente la idea sería la construcción de espacio donde la diferencia resistiese contra la homogeneización cultural. Lefèbvre ha sido el responsable por traer esta cuestión al debate intelectual y urbanístico. Publica *El derecho a la ciudad* (1978) en el año de 1969. Alertaba de la producción de espacio desde el monopolio de poder y la producción de exclusión recurrente desde entonces. Los movimientos cívicos del 2001 y el 15 M van a recuperar la herencia de este debate. El *topos* de la ciudad en cuanto lugar de memoria no será tan solo un espacio (ya no de sangre o de territorio) sino un lugar abierto a la convención, a la negociación, a las prácticas, usos y contextos. El estilo universal de la ciudad es una forma abstracta de borrar el tiempo y, se presume, de vencerlo. Dar voz al ciudadano en la construcción de la ciudad es aceptar la finitud, la temporalidad y la vulnerabilidad compartidas.

También han sido los situacionistas los agentes históricos que tomaron la arquitectura como una forma de tornar sensible la interacción social. Así indica un término de elección de esta escuela del pensamiento: psico-geografía. Su fragilización resulta en un enflaquecimiento de la solidaridad urbana invisible. Los dispositivos de poder colonizan la vida cotidiana de modo que la transforman en un deseo producido por una despolitización y neo-analfabetismo generalizados (Debord, 1961, p.22).

En la década de 60, Jane Jacobs había anunciado la muerte de las ciudades (1961). El habitante estaba confinado a ser un utilizador de espacios para dormir, comerciar o divertirse. La ciudad funcional había sido lanzada en el diseño urbanista del CIAM (Congreso Internacional de la Arquitectura Moderna) en 33. Ahí se establecieron los principios de la funcionalización y racionalización de los espacios de la vida moderna. Pueden ser leídos más consolidados en la *Carta de Atenas* (Le Corbusier, 1971). En el fondo, ese movimiento ignoraba la dinámica de los espacios y el derecho a la singularidad de sus habitantes. En los años 60 las quejas se hicieran sentir. La ciudad americana se volvió un espacio homologado por la monotonía, por tiendas que venden lo mismo y por un espacio pensado por especialistas donde los habitantes quedan a considerables distancias. Blancos y negros continúan separados y los excluidos entregados a sí mismos. Ahí es el pasaje de *la consomation a la consummation* (Berstein et al., 1966, p.6).

El diseño progresista mantenía relaciones directas con un orden injusto de la sociedad. En Los Angeles de los 60 comunidades negras pasaban hambre. No solo se trataba de rechazar un diseño monofuncional y estandarizado de los hábitos cívicos. No se trataba de una queja sistémica del aburrimiento burgués. Se trataba de luchar contra una sociedad marcada por la estratificación clasista, por una exoneración de la vida social en sí misma, donde el ímpetu de racionalización separó las personas de su vida en común.

Mike Davis⁶⁸ ha sido también uno de los importantes críticos del formalismo del espacio. Desconfía de los proyectos purificadores, defendiendo espacios donde puedan existir relaciones informales entre distintas clases. Pero es cierto que en sus análisis no deja de haber un cierto idealismo romántico burgués que hace el elogio idílico del ciudadano que deja la llave de su casa a un pequeño propietario de una tienda de su barrio.

A pesar de todo, la ciudad racionalista ha resistido a sus críticos. Se regenera hoy en el ideal de la ciudad verde o eco-sostenible como Masdar City (Sabnis, 2016). Una vez más la innovación tecnológica pretende aproximar el humano de una naturaleza ficcionalizada. Se trata de paliar la apropiación natural a través de un modelo de negocio que aparenta interesarse por valores ecológicos en las relaciones económicas. Por detrás de estos negocios ecosustentables se presenta la explotación del trabajo inmigrante, el consumo de lujo y la expansión renovada del crecimiento sin límites.

El código tecno-urbano continúa a ser lo de la acumulación capitalista y premisa del consumo verde o de la arquitectura sustentable. ¿Sería posible Masdar sin las fábricas contaminantes sin certificación LEED ubicadas en los afueras o sin su grande aeropuerto? Leuven en Bélgica ¿podría ser una de las ciudades con las más bajas emisiones de carbono sin la existencia de otras industrias contaminantes del globo? ¿No es ella el resultado de una división internacional del trabajo? ¿Existiría Masdar City sin Abu Dhabi, la cuarta ciudad mundial con mayores emisiones?

⁶⁸ En los años 90 Mike Davis enfoca los procesos culturales que conformaban el diseño urbanístico de la ciudad de Los Ángeles. Ha verificado que su tejido urbano era la máxima expresión de la derrota de los planos comunitarios emprendidos en la década de los 60. Los Ángeles era ahora una ciudad hecha a partir del miedo, marcada por la exclusión y por la securización. Al paro, a la desindustrialización y al tráfico de drogas se han añadido políticas marcadas por una fuerte represión policial, por la criminalización y exclusión de los barrios superpoblados de la periferia. Tal diseño terminó por generar un sentimiento global de xenofobia existente entre la escuadría centro-suburbios. Los habitantes de la periferia han sido tajados como criminosos, latinos y negros. De ese modo, la contradicción absoluta de LA, según Davis (1990), es que tal emprendimiento urbano no había sido posible sin la inversión del capital asiático y sin la mano de obra inmigrante barata. En los panfletos inmobiliarios se prometía a sus clientes casas de sueño en ambientes seleccionados, sin polución y lejos del incómodo moral de la visión de los mendigos y pobres que en gran medida han tornado esa ciudad posible.

3. La marginalización urbana del precario

El cielo de Europa es hoy recorrido por una elegía del hombre nuevo: el *homo empresarialis*. Todavía se multiplica su antónimo más flagrante: el precario. La tasa de éxito de este hombre ideal está vedada a la mayoría. No todos pueden ser emprendedores porque esa es la cláusula primera de toda la sociedad que se defina por la pirámide del mérito o de la plutocracia. Sólo una parcela muy restringida como 0,01% cumplen en rigor la liturgia del hombre emprendedor.

El precario representa la generalización socializada de la figura del pobre posmoderno. Es un producto del sistema industrial flexible. La crisis global del 2007 lo volvió visible. Desde los años 90 que grandes parcelas de la población inmigrante, afroamericanos, madres solteras en EE.UU. habían alcanzado los límites de la subsistencia con políticas de bajo sueldo. Pero es sintomático que la idea universal de crisis solo se haya tornado consciente cuando esa ola de precarización haya llegado al americano medio, blanco y propietario, habitante de California o de Nevada. En el momento en que el ciudadano medio, pagador de impuestos y productivo, se encontró inútil para el sistema económico se declaró la *crisis mundial* (Harvey, 2003).

Al mismo tiempo que se distribuye la pobreza en la clase media, el aparato mediático intenta socavar las injusticias sociales por intermedio del *marketing* de personalidades superiores: el hombre emprendedor. Se reclama el liderazgo emocional y el control en una sociedad hecha a perder por las desigualdades e injusticias sistémicas. Se construye entonces una metafísica de la transparencia en cuanto ideal de un carácter identitario personal y político⁶⁹ (Han, 2013). Todavía esta exigencia de autocontrol entra en contradicción directa con la flexibilidad laboral exigida al colaborador posfordista. Y también con el ideal de consumidor voluble y movilizado a distintos intereses y aventuras, siempre actualizado según las nuevas tendencias. ¿Cómo fomentar el consumo en una población masivamente marginalizada por la tecnología? ¿El consumo sin fin es una solución en sí misma para perpetuar el ciclo deuda-producción-consumo-deuda?

La transparencia de la personalidad es fomentada por el medio digital ya que diversas plataformas sugieren una vigilancia ejercida por el propio vigilado. Él se vuelve una caja de resonancia que se escucha a sí propia, que confiesa para una audiencia pública sus pensamientos más secretos dándose paso a un mundo *interior* de emociones y de afectos

⁶⁹ Según Han (2013) la metafísica de la transparencia que ha contaminado los discursos de la actualidad cuanto a la creación de legislación y a la identidad del ego tienen origen en las confesiones de Rousseau (1997). Hay también un cierto romanticismo en querer conciliar una cierta concepción egoísta —narcisista y desde la auto-conmiseración— con la identidad de un sujeto ético implicado con su mundo. De alguna forma es también el criterio epistemológico de la verdad en cuanto *adequatio* que pervive.

transitorios. Ya que la idea de elaboración de sentimientos, de tiempo demorado es puesta de parte por la condición performativa y transitoria de las plataformas tecnológicas (Han, 2014). El *Oprah Show* es un particular y elucidario ejemplo de esta cacofonía generalizada. Hay aquí una coincidencia de flujos entre la ciudad veloz y despersonalizada por el cambio y el mundo digital entregado a los flujos de información transnacional con repercusiones en lo más íntimo de la personalidad humana. Cada modelo de sociabilidad incluye por tanto un sistema de producción de sentimientos forzados a ser aceptes.

El precario es el habitante por excelencia de estas dos ciudades. Explotado por ritmos laborales y estrategias de precarización políticas, se siente libre de expresar su indignación en las redes sociales digitales, cómo si un *clic* pudiese cambiarlo todo (Morozov, 2013). El problema es que lo hace mediante ideas-clave repetidas hasta el agotamiento de *best sellers* de Paulo Coelho, no casualmente presente en el *ranking* de los 300 más ricos de los residentes en Suiza. Él es el cuerpo negativo de la retórica tecno-activista del hombre *liberalis*. Y a la vez una subjetividad tectónica del semiocapitalismo. O sea, ha venido para quedarse.

El emprendedor es el representante del evangelio de la óptica funcionalista de la sociedad del rendimiento (Han, 2013). Es presentado como la única vía posible de emancipación entendida en sentido económico. Pero mismo en estos estrictos términos es una ficción engañadora. Su realismo es hiper-realista. Con el *homo empresarialis* la población es entrenada para ser capitalista al tiempo que es más precaria que nunca. Todos son capitalistas en la medida en que producen, replican y crean símbolos internalizados de explotación (Bifo, 2007a), al tiempo que no se identifican las cláusulas de historicidad de la expropiación del mundo cultural y social. Al final emprendedor y precario son dos facetas de un solo rostro.

La realización del sí mismo es movilizada para la retórica flexible de verse como un centro productivo de capacidades y competencias. Un centro de capital propio y personal. Al paso es movilizada también para la adquisición de productos y servicios. Los vínculos sociales son reducidos a un mínimo contractualista que se sitúa a un nivel mínimo de socialidad. Las *Brand communities* son un ejemplo esclarecedor (Han, 2013, p.93). A partir de ahora no hay distancia entre los deseos subjetivos y su satisfacción consumista. El resto de negatividad o demarcación resilientes serán un blanco o recurso para ser aprovechado comercialmente.

La fluidez y variabilidad identitaria bien como la singularidad sólo son admitidas si no interfieren en el aprovechamiento cuantitativo, comercial. O sea la cultura se vuelve

producto de consumo sin un impacto profundo en el consumidor. El itinerario de la ciudad y su historia se cambian en espacio de paso turístico o espacio de entretenimiento. Lo contradictorio es que a la vez que se exige una variabilidad identitaria, flexible en los términos de algunas plataformas sociales como Facebook, se exija también una correspondencia entre el avatar y la persona. ¿Cómo defender una ontología esencialista en la red más fluida que nunca? Las redes sociales digitales se vuelven artefactos de normalización y vigilancia políticos. Medios de subjetivación normalizadora. Aquí la transparencia no es un mero régimen epistemológico sino sobre todo un orden tecno-político de sumisión y de normalización sociales.

La variabilidad identitaria es una parte significativa de la condición humana. Retratarla por poetas con la heteronimia o con el derecho al olvido (Floridi, 2014) y a la otredad, en este caso por filósofos. La sociedad del panóptico digital (Han, 2012, 2013) niega la dramaturgia fundacional del espíritu humano, el derecho a una ponderabilidad ficcional de los fenómenos. Se olvida que el yo —nos recuerda Sennet (2000) o escritores como Svevo (2004), Pessoa (2000, 2006) o Saramago (2009, 2011)— en sentido moderno es un conjunto de *collages*, en cierta medida dogmas, artículos, narrativas literarias de todo tipo y, por eso, lejos está de constituirse un hecho objetivo. Además es paradójico que se exija una identidad fija en un contexto donde se es náufrago de objetos discretos cambiantes a toda la velocidad. La voluntad y el deseo son utilizados de forma vertiginosa en el ciclo creación-destrucción de la obsolescencia programada (Latouche, 2012).

Exigir a un precario que sea emprendedor es despolitizarlo en cuanto figura resultante de un orden injusto. Es exponer su personalidad a productos de *marketing* personal. Es despotenciarlo como subjetividad posible de antagonismo político. Por otro lado, la moral del emprendimiento es la señal más clara y más flagrante de una sociedad marcada por las desigualdades sociales. A partir de esa retórica del esfuerzo individual en nombre de interpretaciones sesgadas de la independencia y de la autonomía se fomenta una desconfianza sistematizada en los demás y una ceguera hacia la debilidad y vulnerabilidad propia y social.

Se trata de lo que Han ha designado como Psicopolítica, o sea, un proceso de control y normalización bien como neutralización de los futuros posibles. Psicoactivamente el precario es entrenado para no ver su condición de explotado a través de técnicas prospectivas, permisivas y proyectivas (Han, 2014, p.16)⁷⁰. La ética empresarial toma el

⁷⁰ La psicopolítica es definida por la transformación de la coacción que deja de ser exterior o disciplinar para encarnar el ideal de la sociedad del rendimiento y de la eficiencia. El verdugo y prisionero coinciden en la misma persona. Se actualizan en la persona del emprendedor que se explota a sí mismo. O en la persona del freelancer que se ve a sí

tono intimista, una tercera vía que elimina, o pretende hacerlo, el abismo entre propietarios, operarios, productores y consumidores. Una paliación y contención de la protesta social.

Son invisibilizados en este proceso los lazos de vulnerabilidad conjunta necesarios para cualquier ciudad y formación política. Esa vulnerabilidad lejos de ser flaqueza implica la ponderación de los posibles. En este contexto, el otro del hombre *liberalis* puede ya no ser el débil que ha fallado en su ascenso social, el que no ha cumplido el evangelio de la hiperactividad y del interés propio. Pero un cuerpo visible de la injusticia del orden social consciente de su condición. El otro, el excluido tendrá que integrar en si siempre la posibilidad de una disyunción, o sea, será siempre irreductible a una representación fracasada y por tanto disfuncional (Butler, 2004).

4. El ciudadano común, protagonista del espacio urbano

En términos estadísticos la mitad de la población mundial vive hoy en ciudades. El urbanismo es hoy marcado y fundado por una cultura digital de las telecomunicaciones que vuelven comunicable cada rincón del planeta, por otro lado, el espacio urbano es también definido por una incomunicación generalizada (Bauman, 2002, 2003; Žizek, 2005, 2012a). Parte de esa fractura adviene de la exclusión sistémica de los ciudadanos de la esfera laboral, social y cultural. Las industrias culturales comparten también parte de su responsabilidad en esa exclusión. Por estas razones algunos autores caracterizan el espacio urbano de acuerdo con una esfera depresiva en estricta relación con la técnica posmoderna que permitió cierta libertad individual de comerciar y autoexpresarse pero destituyó y expolió los bienes comunes y la vida colectiva (Bifo, 2007a, 2009a; Han, 2012, 2013, 2014; Stiegler, 1994, 1996, 2001; Virno, 1993, 2003).

La tendencia a la precarización a un tiempo y a la optimización de las innovaciones tecnológicas contribuye para la fragmentación social. Un ejemplo son los productos financieros del *subprime* o la instauración de *call centers* en tejidos urbanos de Portugal y España vendidos como oportunidades de empleo para las poblaciones locales. La ciudad se vuelve espacio de gentrificación e insolidaridad crecientes. Los pobres y desposeídos serán criminalizados y barrios como Hackney de Londres serán blanco de una pobreza culpada o vista como crimen social. Aunque se intente dar respuesta informal a la

misma como una subjetividad creativa siendo al final un esclavo del capitalismo estético y emocional del siglo XXI. La lucha de clases ha sido internalizada en la mente y en el cuerpo del individuo del siglo XXI. Se ahorran salarios y aparato administrativo. La fábrica es así una máquina interior. Las acciones de psicocontrol, como puede ser el *personal coaching*, no dejan de ser menos violentas que las de una fábrica industrial del siglo XX.

necesidad de integración social, políticas como las de James Cameron o de Nicholas Sarkozy demuestran el contrario.

La tecnología se vuelve recurso de unos pocos en detrimento de otros. Movimientos como el “Dandara” o el “Passe livre” procuran fracturar ese modelo tecnológico de urbanización basado en el imaginario de la propiedad y gestión privada. La ciudad deja de ser un *common*, un bien y un valor a ser preservado. Dandara es el nombre de una ocupación ocurrida en 2009 de un terreno con 40 hectáreas en Belo Horizonte. El movimiento ha sido organizado por el MST, una organización de trabajadores rurales sin tierras y también por brigadas populares. Se rebelaron contra el arrendamiento especulativo y contra la industria inmobiliaria que ha producido ciudades fantasma donde a casas sin gente corresponde un ejército de personas sin cualquier techo. Uno de los mote más ilustrativos de los desahucios sistemáticos y de su especulación se encuentra en un grafiti de las paredes de la Universidad Complutense de Madrid: “Nunca tendrás una vida en tu puta casa.”

Por otro lado, el movimiento “Passe livre” ha surgido en São Paulo y Florianópolis cuando la movilidad urbana se volvió recurso de empresas privadas. El precio del transporte público ascendió a niveles vertiginosos donde las personas ya no podrían circular en su propia ciudad. Y ese es el rumbo general de las políticas de transportes engendradas por la privatización de las compañías.

Al largo de la historia, la clase trabajadora ha sido responsable por muchos cambios en el diseño democrático urbano. Basta recordar las luchas de la comunidad del barrio de Gamonal contra un proyecto de Javier Lacalle. Gamonal es un típico barrio operario con cerca de 100 000 habitantes. Ha sido un espacio muy castigado por el encierre de servicios públicos y desinversión en la área social, acompañada de la criminalización de su población por parte del discurso mediático y político. Las obras propuestas por el ayuntamiento pretendían transformar la principal arteria del barrio, la Calle Vitoria, en un bulevar sin relación con su comunidad. El futuro aparcamiento sería de pago por los usuarios, vedándose así el espacio que antes era comunal a la clase trabajadora que, desde luego, no podría pagar por ello. Los habitantes se han rebelado contra la utilización de fondos públicos –cerca de ocho millones de euros– en un emprendimiento que solo iría beneficiar intereses privados (Sierra & Montero, 2015).

Otros ejemplos hay, pero no todos tienen ese fulgor emancipador. Por costumbre y algún falso idealismo, se refieren muchas veces los movimientos sociales urbanos de las comunidades de vecinos como un ideal democrático algo romantizado. Pero es necesario remontar a los orígenes de este movimiento en concreto, o sea a California y a España de

los 70. Las principales reivindicaciones se restringen en muchos casos a un subproducto de la construcción, comercialización y consumo de un espacio habitacional (Low, 2003). Se procura una cierta uniformización de espacios y tipos de personas, lo que hoy se podría entender como *homofilia*, que además es también una lógica inherente a las redes sociales digitales. Es cierto que muchas comunidades de vecinos intentaron evitar la degradación de la convivencia, promover la salubridad de los barrios, luchar contra la contaminación atmosférica, electromagnética y acústica de los espacios (Lafuente, Alonso & Rodríguez, 2013). Pero conviene también no olvidar los casos en que dichas asociaciones encapotadamente pretendían seleccionar y reclutar sus colegas al modo de una *checklist* clasista. O sea distinguirse de los guetos de pobres o populares.

Muchas luchas tomaron por bandera la mejoría de las condiciones de habitabilidad de los barrios, pero rápidamente se pervirtieron. El movimiento *California Calls* (2003) es un ejemplo esclarecedor. Muchas personas querían construir lugares exclusivos de vecindad donde sus inquilinos presentasen el mismo *status* socio-económico. Es como anhelar una sociabilidad controlada por un invernadero. Se trataba de adecuar un espacio público a una dudosa concepción de sociedad estratificada. En realidad se trataba también de una alternativa semipública a un condominio habitacional cerrado o *gated community*. En ese aspecto, el movimiento de vecinos como el *Cacalls*, tantas veces presentado como un movimiento solidario e inherentemente democrático, no se distingue al final del imaginario clasista y controlado del espacio privatizado (<http://www.cacalls.org/>).

Habitar una ciudad se distingue de utilizar un artefacto. Los ciudadanos no son meros usuarios del espacio público y los lazos de solidaridad y dependencia que los unen si desapareciesen hundirían la propia vida urbana. En el documental *Impasse* (Evangelista & Kroeger, 2010) la idea de que lo meramente contractual necesita de un fundamento que no lo sea se vuelve particularmente presente. *A Day Without a Mexican* de Sérgio Arau (Damm & Arau, 2004) muestra también que una sociedad poderosa como la norteamericana se hundiría sin el trabajo “invisible” de los inmigrantes. La imaginación de novela negra y de ciencia ficción permite la vislumbre de la debilidad social de una estructura organizativa, sus líneas de interdependencia que unen un mejicano a un americano.

La sociedad libre de América cae sin los parias de su orden. El trabajo afectivo o informal, como pueden ser el *babysitting* o el trabajo doméstico, constituye la base de su supuesto éxito social. Pero el sueño americano, aunque continúe poblando el imaginario ciudadano, actúa al final contra los propios propósitos de una sociedad intrínsecamente democrática que los padres fundadores de la nación idearan (Winner, 2014). Al paso que se

insiste en una sociedad meritocrática se reclama el derecho al trabajo. Pero este derecho en las sociedades actuales es fuente de muchos equívocos. Los ingleses utilizan dos palabras con sentido diferente: *work* y *labor*. El primero asume muchas formas no siempre económicamente reconocidas: como el trabajo doméstico. El segundo corresponde al trabajo asalariado bajo la sumisión a un jefe. Las dinámicas actuales de la economía tienden a hacer indistintas estas dos esferas. Pero la historia de los partidos laboristas confirma una incomprensión fundamental que es importante esclarecer. El derecho al trabajo constituye un elemento clave para referir una ocupación libremente elegida, idealmente una combinación de trabajo asalariado, trabajo informal y ocio que corresponda a las capacidades y deseos de cada uno, tanto cuanto posible (Standing, 2014). Hoy los movimientos por el derecho al trabajo olvidan estas dimensiones, transformándose en reivindicaciones por el derecho a ser esclavizado.

5. Políticas urbanas del miedo

La producción del espacio común debe estar articulada con las demandas sociales de cada tiempo. De lo contrario, la ciudad no será expresión de la presencia de varios imaginarios físicos y simbólicos, siendo aglutinada, volviéndose un itinerario turístico, espacio de consumo y de prácticas *disneyficadas* (Harvey, 2012). Un mero espacio conforme a las libertades de mercado, del entretenimiento, del tránsito y de la comunicación electrónica instantánea. En plena época que ha antecedido la crisis del petróleo de los 70, ya realizadores como Robert Bresson decretaban la transformación en curso de la tradición humanista en la cultura consumista, como atestigua su película de 1969 *Una mujer dulce*. Su primera película en color es así de una oscuridad anunciadora o, mejor, un atestado del desencanto y del materialismo de los difíciles tiempos por venir. Pasolini (1975) va a ser más directo con la afirmación de la relación inmediata entre fascismo y sociedad del consumo.

El miedo y la paranoia por la seguridad son elementos clave para entender este código tecno-urbano profundamente enraizado en la ciudad de corte neoliberal. El modelo de la seguridad criminaliza sobretudo la pobreza. La regeneración urbana del Reino Unido a los finales de los años 90 debe ser entendida en este sentido. En este contexto se entiende el movimiento legislador como el *Crime and Disorder Act* (1998) o el *Anti-Social Behavior Act* (2003). A partir de esos escrutinios se definen legalmente cuales son y no son los

comportamientos tenidos como socialmente peligrosos. Se llegó al colmo de reintroducirse la pena de muerte en el crimen de traición al Estado o en caso de piratería. Un sistema que produce desajustados y precarizados es el mismo que los criminaliza mediante la penalización de sus comportamientos. La estrategia de control y de regulación del espacio público se da a partir de la disciplina comportamental de los elementos más pobres de la población.

Tampoco es una simple coincidencia que tal legislación se venga a tornar más severa desde la consolidación de grandes corporaciones a nivel global. La aplicación de medidas punitivas pretende apaciguar por represión las protestas sociales de una mano de obra crecientemente precarizada y desproveída de medios de supervivencia. Es un tipo de gobierno que se da por intermedio del crimen o de lo que es tajado como tal (Coleman, Tombs & Whyte, 2005). La estrategia consiste fundamentalmente en localizar los focos urbanos de enfrentamiento social para después combatirlos de forma molecular y agresiva. No se trata de una indagación de las causas pero antes de la inserción, por ejemplo, de arquitectura hostil o del *designing out*⁷¹, apoyados con el refuerzo de las fuerzas policíacas y con fuertes sanciones jurídicas.

La administración por el crimen retrata bien la percepción de un régimen de precarización que forma la multitud mundial. Han sido estrategias usadas muchas veces como formas de revitalización de centros urbanos. En la Londres de Thatcher la propaganda presentaba la idea de calles vigiladas y defendidas de las clases peligrosas. En ese entonces esas medidas se daban como necesarias para una ciudad pretendidamente más segura y habitable que garantizase la seguridad de sus ciudadanos. La pregunta fundamental es «¿Para quién?» Se trata de la materialización más inmediata de una efectiva lucha de clases.

Las tecnologías digitales hoy participan en esta percepción del espacio público. En el momento en que la lucha de clases se hace sentir de particular manera, es cuando el público y el común son percibidos de una forma despolitizada de administración técnica, una mera máquina de conciliación de intereses. Las cámaras de vigilancia y también la informatización de los hábitos más cotidianos (hábitos de lectura, sitios para donde se suele viajar) pueden funcionar como modos de control más detallados que la estricta exterioridad arquitectural no podría colmar a un nivel molecular. Quizás Facebook haya llegado donde ni Bentham (1995) habría podido soñar.

⁷¹ www.designingoutcrime.com

Volviendo a los años 90 en Inglaterra, el *Single Regeneration Program* implementado en el año 94 muestra la particular atención dada a los inmigrantes y pobres de entonces⁷². Informes como el *Towards and Urbain Renaissance* del año 2000 liderado por Richard Rogers confirman esa tendencia de disciplinamiento y normalización de las clases bajas. Se trata de un paternalismo existente en la planificación urbana sin atender a los contextos locales y a los ciudadanos residentes. En el plan de las intenciones se procuraba una reconstrucción de la sociedad a partir de la exclusión y silenciamiento de sus parias.

Esas políticas se muestran más apostadas en la gentrificación que propiamente en la inclusión social. Sus contradicciones más flagrantes se encuentran en la visión del *New Labor* y en el movimiento de la neoliberalización de la ciudad, o sea en el enflaquecimiento de los lazos sociales y en el fortalecimiento del ideario del mercado como paradigma de las relaciones sociales (Atkinson & Helms, 2007).

5.1. La ciudad digital

Los años 80 y 90 han sido años de optimismo tecnológico sobre todo debido a la revolución informática. Las relaciones entre urbanismo y las tecnologías de comunicación e información han sido particularmente intensas. Con la burbuja especulativa de los 90 había la creencia generalizada de que la innovación técnica e informacional iría traer un período de bonanza social y distribución de la riqueza. Se esperaba que la revolución tecnológica pudiese aportar la realización de las utopías sociales y políticas que hasta ahora no habían sido posibles (Winner, 1986). Era como si ellas fuesen tan solamente una cuestión técnica.

El mismo espacio digital ha sido muchas veces comprendido a través de la morfología del espacio urbano. Y el ciberespacio pasó a ser una forma de visibilización de las posibilidades de la ciudad analógica. El estilo *ciberpunk* ha introducido algún refreno en esta elegía heroica de lo virtual, si bien que no era desde luego una actitud dominante. William Gibson publicaba en 1984 *Neuromante* cuando Internet apenas daba sus primeros pasos junto de la población mundial. En ese futuro poblado de rascacielos imponentes y estructuras de neón, la información era la materia prima. Al paso las ciudades estaban carentes de historia aunque cubiertas de polvo y miseria al tiempo que se vislumbraban sus faros de cuarzo halógeno y logotipos de holográficos de grandes compañías que impedían ver el cielo (Gibson, 1996).

⁷² www.poverty.org/uk/policies/srb.shtml

Fuera del relato *ciberpunk*, el viraje posmoderno de las grandes metrópolis, sus excesos y extravagancias pueden ayudar a entender el cerne de la producción del espacio de la ciudad ideal. Ese es el intento de Baudrillard cuando piensa en la ciudad americana de la velocidad y de la transparencia, la del tiempo sideral y de las *freeways*. Una forma de intentar la restauración moderna o más moderna que nunca de la megalomanía depositada ahora en la “magia” de la tecnología. Una manera de triunfar sobre el absoluto a través de la velocidad y de la aprehensión sadeciana del puro instante (Baudrillard, 1986, p.17 y ss.). Chicago puede muy bien ser recordada desde la estética del desaparecimiento del sujeto, o bien como el desaparecimiento frutivo o picnoléptico de las coordenadas temporales y espaciales (Virilio, 1998).

Baudrillard asocia el triunfo del ideario de la posmodernidad a la velocidad y a la revolución tecnológica. Pero esta forma optimista ha conocido su huella fundamental en los años 90 con el desplome de las empresas punto.com y con la formación de esa clase social precarizada de Silicon Valley, antepasado de los precarios de hoy: el cognitariado. Es sorprendente que aun hoy sobrevivan resquicios de este optimismo fundamental en la fetichización de la horizontalidad y de la automaticidad de las plataformas digitales en las revoluciones sociales (Tapscott & Williams, 2006). Y aunque el año 2000 tenga sido un año de ruptura y de exposición de los trabajadores intelectuales al capital eso no dejó de hacer con que los que en esos años naciesen fuesen denominados la generación Z o generación AO (*always on-line*) (Floridi, 2014, p.48). Para ellos el mundo es como *si siempre* hubiese existido con prácticas wiki, con Google o con Amazon, habiendo por eso una dificultad crecida de generar un distanciamiento necesario a la crítica de la presencia de las tecnologías en el cotidiano. Pokémon GO es otro fenómeno reciente de masificación del culto de la interacción digital en detrimento de otras modalidades de relación.

Virno como otros autores (Han, 2014; Virno, 2003) muestran que esta crisis no es solo fundamentalmente una cuestión financiera sino una cuestión cultural de todo Occidente. Muestra la relación directa entre un modelo de civilización tecnológica y sus consecuencias sociales inmediatas. La relación estrecha entre urbanización y digitalización en el inicio del siglo XXI y la progresiva cotidianeidad de las tecnologías digitales en la formación vital de los sujetos atestiguan que los espacios políticos y las interacciones sociales responden a un cierto paradigma tecnológico.

El modelo de entendimiento político ya no es inmunológico o bacterial como precisa Han en las metáforas del interior-exterior, dentro-afuera. La tecnología es ahora interior, una máquina orgánica. El lenguaje ya no es el de la guerra fría. El forastero podría aun dar

una cierta imagen definida de una comunidad concreta, como nos da a entender Lars Von Trier en su película *Rompiendo las Olas* (1996). Se procura arrasar la idea de que hay un dentro y un afuera, lo que viene a ser afirmado por los recientes estudios de inmunología médica de Polly Matzinger (Han, 2012).

El mercado lo irá aglutinar todo y la digitalización formalizará toda la idea de alteridad. Se trata de una alteridad operacional, o sea, cuya diferencia no impide la comunicación universal. En la *digitalia* no hay un otro radicalmente diferente. El movimiento de la digitalización es la transformación de lo cualitativo en lo discreto, en lo que se pueda convertir en lenguaje máquina de circular sin límites en un sinfín de aparatos conectados entre sí.

Pero en la idea de una comunicación universal se olvida muchas veces que responde a ímpetus retóricos de pacificación aparente de las profundas diferencias sociales en la ciudad analógica. Las prácticas del *software* libre y de producción común han sido absorbidas por la propia lógica capitalista. Los drones militares están programados por *software* libre. Tecnologías digitales que deberían servir el conocimiento común son utilizadas para vigilar los hábitos de consumo de los usuarios. La comunicación y el conocimiento colaborativo son mediados por mecanismos de introducción artificial de escasez. El mismo puede ser dicho que la sociedad entera es transformada en una fábrica digital donde la energía comunicativa y cognitiva, el esfuerzo acumulado por todos al largo de varias generaciones, sirven intereses particulares. En EE.UU. 0,1% de la población tiene rentas superiores a los rendimientos del 90% de la población americana (Saez & Zuckman, 2014; Winner, 2014).

El propio consumismo es adornado por el ideario libertario de la tecnología revolucionaria: libre, horizontal, activista, cuando al final muchas veces apenas es un síntoma de compensación psíquica en un mundo cada vez más sometido a las leyes de la explotación y de espoliación, bien como es también un presunto signo de *status social*. Se habla de prosumidor (Toffler, 1980) ya no como el consumidor masivo o alienado, tantas veces blanco de críticas del sector ilustrado. Más recientemente es el “prougador” que es el objeto de refinamiento de la crítica (Bruns, 2008). Pero estas estrategias no son más que la mercantilización del propio comportamiento social. Se vende la idea a todo el coste de que uno es exclusivo, diferenciado, especial. Una forma de narcisismo cultivado que es la mejor estrategia de sumisión social de la cual habló Nietzsche (2003). Se une aquí el ideario del vocabulario de la psicología del XIX y XX con las exigencias de mercado de una industria global.

Se intenta mostrar al consumidor del siglo XXI que el ya no es maniatado por poderes centrales de diseño industrial y que no es tomado por esos agentes como un mero juguete receptivo a la creatividad de los demás. Las ilusiones de la web 2.0 son el ejemplo de una resistencia a los *mass media* cuya estética y producción han sido reabsorbidas por el mercado. Se trata de una variabilidad como exigencia económica de los años 70, una hegemonía del ideario del mercado llevado a la esfera social y política.

Al final, los sueños de la web 2.0 han sido frustrados, pues ya que el mundo supuestamente de la máxima productividad e interactividad es también aquel donde se ha dado el mayor experimento de vigilancia y control hasta esta fecha (Han, 2012, 2013; Morozov, 2012). Los datos masivos se cruzan con mayor facilidad para usos económicos y políticos. *Wikileaks* y la acción de Snowden lo muestran ejemplarmente. Es a partir de la capitalización de la interacción humana cuando el poder tecnológico dirige la capacidad productiva a sectores minoritarios de la población mundial. Virno y Negri denominan esta operación como explotación del intelecto común, una estrategia *low cost* entre muchas de la *new economy*.

La intensificación de los regímenes de la propiedad intelectual y del sistema de patentes se ha verificado en los últimos años, precisamente cuando la expansión digital ha tomado nuevos alientos (Benkler, 2006; Bollier, 2007; Ostrom, 1990). Pero, en este momento, dominios hay donde se cuestiona al final a quien pertenece el acervo de ideas, cultura e informaciones y cuál es el derecho de apropiación privada de ellos y con qué fines.

Si el conocimiento fuera un bien común, abierto y libre eso equivaldría al reconocimiento de los ciudadanos no ya como usuarios o consumidores sino como herederos. Una conciencia urgente de las contradicciones presentes en los procesos de acumulación de riqueza en la sociedad tecnológica actual. Internet es el centro de esa contradicción fundamental ya que tiende a abandonar el ambiente informal y activista de los garajes, para adoptar la forma de una red transnacional de empresas (Grey, 2001; Morozov, 2012).

5.2. Realidad virtual y urbanismo

La metáfora del ciberespacio y el entusiasmo de los 90 han sido una clave para el urbanismo contemporáneo. En los primeros tiempos, internet ha sido vislumbrada como otra realidad, un mundo paralelo o un refugio protector de identidades, donde cada uno

(así se pensaba) se podría atrever a ser lo que quisiese. En el fondo, se trataba de la consumación de la promesa liberal de un mundo sin cualquier especie de trabas (mentales, sociales, físicas, económicas y culturales). El ordenador pasa a ser la máquina universal por excelencia y el símbolo de la fe tecnicista en el progreso. De ese modo, él no es un instrumento más, sino la asimilación misma de la estructura organizativa burocrática, marcada por la necesidad de control, que el momento histórico manifestaba, como apunta Javier Bustamante en su historia social de la informática (2010a, p.151 y ss.). De este modo, cuando se habla de informática ya no se podrá *tout court* relacionarla con la sencilla distribución de poder y de revolución libertaria, sino, antes y sobretodo, de nuevas formas de mantenimiento y control de la complejidad institucional y burocrática. El ordenador, afirma Bustamante, puede constituirse como un objeto privilegiado en el acceso a la comprensión de la creación de metáforas y modelos a partir de los cuales concebir al humano y a sus sociedades. Se podría decir que el desarrollo de las tecnologías digitales está así inherentemente relacionado con preferencias e intereses históricos y culturales.

Con la popularización del ordenador en los años 90, la percepción pública señala un tono marcadamente urbano, inusitadamente pequeño a la medida que el mundo digital se expande. Este entendimiento muchas veces ha hecho con que se opusiese la digitalización a la realidad. Esa comprensión tecnológica se ha hecho sentir acentuadamente en las grandes ciudades. El entusiasmo cibernético ha tomado la forma del transhumanismo.

En su *City of Bits* William J. Mitchell (1996) afirma que los problemas de la ciudad física ya no existen como entonces porque se han virtualizado en los MUDS (*Multi user dungeon*): accesos, servicios, fachadas. Su visión de la arquitectura ya no se trata solamente de la proyección de volúmenes bajo la luz, pero también la información bajo el espacio (e-topía). Es como si los átomos fuesen reemplazados por los *bits* y que la verdadera ciudad ya no fuese manipulada en los objetos, sino según flujos de información (Laguerre, 2006). Pero según este modelo el propio espacio es habitado por las metáforas de las pantallas: los materiales en arquitectura pasan a ser profundamente procesados, de preferencia transparentes, brillantes, dando a verse la ciudad sobre-expuesta de la estética de la desaparición, cuyo modelo podría ser Tokio (Virilio, 1998).

Los apologetas de lo digital como Mitchell (1996) o Pierre Lévy (2007) se olvidan de los otros mundos que constituyen las afueras de la *Netropolis*. Las cuestiones identitarias pasan a ser entendidas según la mitología de la interactividad sin limitaciones físicas. Pero conviene advertir como lo hace Floridi (2014) que se vive en sociedades de la información

desde la edad del bronce, una era que es marcada por el surgimiento de la escritura en Mesopotamia y en otras regiones del mundo.

La ciudad analógica no se ha disuelto ni tampoco ha llegado a su fin como anunciaban las profecías del año 2000. Recientemente ganan nuevas visibilidades ideas del cosmopolitismo local en la urbe resolviendo la antítesis entre el situado y el global. Ciudades como Praga y San Petersburgo encarnan esa dualidad entre nostalgia y modernidad, o entre añoranza y libertad, aunque como ciudades las ideas reguladoras de sangre, tradición o territorio común hayan quedado en el espacio de los paraísos perdidos de la autenticidad (Boym, 2015).

El tercer entorno de Javier Echeverría (1999) presenta una ciudad ya a la distancia de una dualidad entre tecnología y urbanismo. Presenta un nuevo ambiente donde las relaciones en el espacio físico se renegocian. El matiz importante introducido por el autor es que el digital no es un espacio-tiempo que elimine la naturaleza o ciudad física, pero, antes, que se sobrepone en un otro entorno. Diferentemente de Mitchell, Echeverría se preocupó por las nuevas condiciones según las cuales la economía y la política se podrían desarrollarse, nunca dejando de parte que Internet podría ser también un nuevo nicho para la refeudalización y revitalización de grandes corporaciones y nuevos regímenes de vigilancia y control (Echeverría, 1999; Castells, 2005).

Las posibilidades de simulación de la realidad virtual es cierto que han abierto por otro lado nuevas posibilidades para la arquitectura y la urbanística. Ciertamente hay un antes y un después en la práctica de diseño y planeamiento urbano en parte permitido por el dibujo asistido por ordenador, como también un antes y un después en la esfera laboral con la introducción del CNC y con la posibilidad de una guerra a la distancia.

Las esperanzas tecno-eufóricas prometían experiencias que no hubiesen sido posibles en el espacio analógico, era como si ahora fuese posible concretar proyectos revolucionarios que permitirían la salida de la minoridad de la condición humana. Pero este entusiasmo carece de crítica al no ponderar los nichos de mercado que se abren con todas estas posibilidades tecnológicas. Rindió, por ejemplo, la vía práctica para vender y comprar experiencias sin un aparato burocrático pesado, bien como negocios *low cost* que explotan mano de obra barata y altamente cualificada. Este modo de comprensión digital del espacio analógico ha podido ser puesto al servicio de la despolitización de la exploración económica distribuida por todo el globo. De hecho, grandes fondos de multimillonarios son redireccionados a campañas políticas en EE.UU. De ese modo, la política se convierte también en un medio para eliminar barreras a la actividad corporativa. Por otro lado, la

paliación de la explotación laboral se puede ver en el *reality* show intitulado *Sweatshop, deadly fashion* ideado por un importante periódico noruego *Aftenposten*. Jóvenes de un país rico y aparentemente civilizado como Noruega experimentan un régimen de trabajo en Camboya en una de las filiales de las industrias textiles que abastecen las principales cadenas mundiales. El anuncio del programa podría ser “experimente ser pobre un mes en Camboya”. Las motivaciones de una de las participantes eran según sus palabras “alejarse de Noruega y hacer algo diferente”.

Realizar esta experiencia mediática es por otro lado aceptarla en términos políticos. Se trata de la conversión de la lucha de clases en producto de consumo, una repetición perversa del dicho mundo real: una mentalidad frívola y turística que permite un viaje temporario por el mundo estratificado de las clases sociales. Se es cómplice del *status quo* en la medida en que, respetando un régimen de confidencialidad, el programa no puede desvelar las marcas para las cuales esas oficinas trabajan. Por otro lado, vacía de sentido político la situación de miseria de la mayoría al tornar la experiencia audiovisual consumible. La pobreza deja de ser un antagonismo para ser un objeto de *share* a la disposición del mercado de entretenimiento, un *avatar* temporario. Otros ejemplos podrían ser dados donde la consciencia política es anulada. Una aseguradora *Mellife* a partir del *slogan* “My dad’s story”⁷³, en un tono sentimentalista, torna público un video promocional donde una niña pequeña relata la (aparente) conmovedora historia donde su padre fingía tener un empleo para no entristecerla cuando la llevaba al autobús para irse a la escuela. Para luego caer en su soledad y miseria escondidas. El objetivo de la historia era la justificación de compra de seguros para proteger el potencial cliente de la pobreza. Pero al tiempo se pasa la idea de que hay algo de indigno y vergonzoso en ser un parado, inclusivamente a los ojos de los que le son más prójimos.

Volviendo al planteamiento de Echeverría, la obra *Los Señores del Aire* (1999) ha sido una excepción en el contexto de la confianza ciega en la tecnología. Se vivían tiempos donde la temporalidad técnica se asimilaba al tiempo escatológico de la religión (Noble, 1998). El estallar de la burbuja en 2000 ha producido una huella en tales expectativas. Por detrás de los diseños virtuales de las ciudades del futuro se escondía una política oculta de la exclusión de la mayoría de los destinos de la historia. La ciudad digital virtual del ciber mundo era al final la posibilidad tecnológica de un imperio de diseño feudal (Alonso & Arzoz, 2002). Y lo sigue siendo. La innovación tecnológica y sus aplicaciones no eran suficientes para resolver los problemas de la acumulación capitalista como confirmaban su

⁷³ <https://www.youtube.com/watch?v=3bdm4NBYxII>

más íntima lógica: la división internacional del trabajo, la formación de nuevas clases como el precariado y el cognitariado, la marginalización y explotación de la mayoría.

Otra mirada al globo permitiría ver el apagón del Sur global, la brecha digital en la que asienta la estructura de la sociedad global de la información, donde en la extracción de minerales raros requeridos para los *gadgets* revolucionarios de americanos y europeos, se requería la sumisión de muchos a condiciones de trabajo que atentaban contra su propia vida⁷⁴ y quizás más insalubres que las propias del siglo XIX.

¿Cómo podrían desaparecer de la ideología 2.0 los intereses económicos, industriales y políticos? ¿La explotación del hombre por el hombre sería solo una cuestión de medios, de incapacidad técnica? Ciudades como Singapur en los años 2000 consistían en una clara contestación a esta duda. Era una ciudad que en términos tecnológicos tenía excelentes condiciones de conexión, con elevada velocidad de transmisión de datos y al tiempo albergaba en si condiciones de exploración laboral extremas y problemas sociales agravados. El desarrollo informacional no había traído significativa mejoría de la vida en términos políticos y sociales. En los mismos años sintomáticamente han aparecido muchos estudios sobre la ciudad digital ya desde una perspectiva más crítica. A partir de cierto momento empezaran a diversificarse y especializarse. Se dio cuenta de la emergencia de otro tipo de urbanismo. Frente a una urbanización hecha a partir del *sprawling* americano de *freeways*, de barrios urbanos y de grandes centros comerciales, se formó otro tipo de urbanismo que se llamó europeo y asiático. En él tenemos ciudades como Amsterdam, Singapur, Hong Kong o Shanghái. Ya no se trata de interpretar las ciudades a partir de modelos físicos de urbanismo sino desde una interpretación de la tecnología: ciudades digitales, inteligentes, “ciudades creativas” (Florida, 2009), e-ciudad, tele-ciudad (Fathy, 1991), ciudades informacionales (Castells, 2005), ciber-ciudades (Boyer, 1996; Laguerre, 2006), tecnopolis (Castells & Hall, 1994). La tendencia al epíteto denota, por otro lado, la creación social de automatismos lingüísticos que funcionan solo en su nivel intuitivo, no llevando en concreto a la definición taxativa de los fenómenos. El uso de estos suportes de lenguaje muestra, a su turno, la propia relación de excesiva familiaridad con que los usuarios se refieren a los impactos sociales de las TIC.

Todavía, como bien notó el premio nobel Robert Solow (1992) el crecimiento no significa una producción hecha a partir de más horas de trabajo sino desde un uso

⁷⁴ Basta recordar, por ejemplo, los suicidios ocurridos en China durante los años 2010 y 2011. En las empresas del grupo Foxconn que producen componentes electrónicos para grandes multinacionales como Apple, Sony, Nintendo, Nokia y Microsoft. En ellas las condiciones de trabajo eran llevadas al extremo. Jóvenes eran sometidos a regímenes de trabajo con una fuerte agresividad por parte de las direcciones de la empresa, coaccionados a trabajar 100 horas por semana y con salarios reducidos. Los objetivos de la producción por veces eran más importantes que todo, pudiendo una jornada laboral llegar a las 14 horas diarias.

inteligente o eficiente de medios sin incrementos de más capital o trabajo. Lovink (Lovink & Riemens, 2012) todavía creía que estos modelos urbanísticos podrían ser en sí mismos libertarios. Se creía que con centros culturales como Paradiso y De Balie se iría más allá de los riesgos y beneficios de los *gadgets* tecnológicos, formándose un espacio público divergente a partir de radios piratas, manifestaciones artivistas, televisiones gratuitas y locales... Las posibilidades cuasi parecen ilimitadas en la reorganización de la tecnología de modo imaginativo. Pero la tecnología ha dado también otro modelo al mundo competitivo de los negocios (Mitchell, 1996). Si el uso de las infraestructuras de las comunicaciones ha podido desarrollarse de acuerdo con modelos abiertos y libres por oposición al modelo monitorizado y cerrado de China, por ejemplo, eso tan solo ha sido cuestión de tiempo. Esos mismos modelos abiertos han sido apropiados por los modos refinados de compilación y extracción de datos. La ideología liberal de la *new economy* pasó a influenciar la producción del espacio de las ciudades en la precarización del trabajo digital, en la convivencia más abierta al modelo privado. Autores como Sassen (1998, 2003) y Laguerre (2006) profundizan esas transformaciones. Las esperanzas activistas han sido frustradas en las subversiones de sus propias prácticas por intermedio de los sistemas capitalistas.

5.3. El trabajo en la ciudad digital

El término trabajo trae muchas ambigüedades especialmente en el momento actual. En inglés se diferencian *work* y *labor*. Por la tradición filosófica se sabe que la labor ha estado relacionada con la esfera de la estricta supervivencia, con sacar los recursos de la naturaleza para la manutención de la vida. Hannah Arendt dedica en *La condición humana* (2005) ciertas páginas a la distinción entre trabajo, labor y acción. Para la filósofa la labor remite a la actividad del cuerpo, al metabolismo, a la decadencia, a la esfera de la reproductividad y de la manutención de la especie. Puede tener un inicio pero no tiene un fin determinado. En la labor algo es producido y consumido instantáneamente, su condición es, por eso, efémera. El ámbito del trabajo, por otro lado, se refiere al mundo de la fabricación, donde por intermedio de la acción fabril o técnica el hombre adecua el mundo a sus deseos y necesidades, imprimiéndole cierta orden y estabilidad. La acción para la autora es, por otro lado, el único ámbito donde el ser humano es libre, ya que en ella el hombre se humaniza.

En sentido moderno, todavía, yendo un poco más allá de la visión arendtiana, el trabajo apareció cuando la producción y el consumo de mercancías se imponen sobre la autoproducción (Gorz, 2008).

Esta visión de Hannah Arendt está desactualizada, no pudiendo servir para comprender las dinámicas del trabajo contemporáneo, ya que la palabra, los signos y la producción cognitiva y relacional están en el centro de la explotación capitalista. Es cierto que en la Antigua Grecia la labor estaba reservada para los esclavos y mujeres, donde sus actividades garantizan las necesidades inmediatas de las minorías, que se podrían dedicar a los asuntos públicos y a la política. Pero hoy con las modalidades de contratos de cero horas, la labor vuelve a ser un artificio de sumisión de los elementos más frágiles de la población. Muchas de las actividades del subempleo suponen tareas que no son remuneradas. El trabajo pasa a ser así una palabra que tanto se aplica para designar actividades remuneradas, como no remuneradas, abarcando así un sinfín de fenómenos. Cuando hoy “sacerdotes” de servicio de la cuestión social se refieren al pleno empleo, muchas veces remiten para el trabajo asalariado sexista, despreciándose o, peor, subsumiéndose así ciertas formas de trabajo como el del hogar, el cuidado de personas.... Este desprecio lleva también a una mayor facilidad en su precarización e invisibilización.

En las diversas lenguas indo-europeas se hace esta distinción entre trabajo y labor. Pero hay otros matices. En latín hay el *laborare* y el *facere*. *Ponos* y *Arbeit* en alemán. En todos los casos las raíces etimológicas del trabajo remiten a un sufrimiento, pena o desgracia, para un mundo que, por otro lado, presta alguna constancia, previsibilidad y familiaridad. El *travailler* francés es *tripaliare*, *tripalium*, tres palos. El yugo romano de castigo donde se amarraban los esclavos o personas privadas de libertad para azotarlos de modo a que fuesen más disciplinados. La expresión el *yugo del trabajo* recuerda ese origen histórico. *Laborare*, por otro lado, tiene también una ligación al campo y al trabajo de arado.

La idea de una actividad emancipadora tiene que ver con una acción elegida, que no sea tan solamente la repetición de una tarea monótona, que pueda beneficiar a quien la desempeña más allá de una remuneración. Una actividad en el fondo con significado personal y social, aunque eso sea un conjunto de actividades de mezcla entre trabajo mecánico, cognitivo, tiempo de ocio y desarrollo de capacidades personales y sociales (Standing, 2014). Contrariamente a la idea que sustenta la atribución de una renta universal, el trabajo hoy se torna una condena-privilegio, objeto de chantaje social y precarización. Se define por su laborismo, o sea, su restricción a lo mero garante de la supervivencia inmediata también a partir de idearios libertarios. Los partidos social-demócratas, laboristas

y sindicatos tienen responsabilidades en esta concepción del trabajo como condena. Esa perspectiva es heredada sea del *ethos* del trabajo de la modernidad, sea de la gracia del Dios protestante o de la ley natural desde la Ilustración. La subordinación voluntaria al trabajo pasa a ser una virtud moral del individuo y se enmascara su condición de sometimiento, la falta de significado social y la finalidad de su abstracción: una verdadera guerra civil latente y a veces abierta, recordando los orígenes absolutistas y coloniales de la sociedad del trabajo actual (Krisis, 2002). El mantra del pleno empleo es, de este modo, tan solo uno más en el interior de un modelo de desarrollo desajustado y moldeado por la euforia tecnológica de la *new economy*.

La aceleración política y económica de la ciudad digital ha venido así a tomar parte en la degradación del espacio público en vez de combatirlo. Con la edad tecnológica, la globalización alcanza niveles de privatización y explotación sin precedentes históricos, al paso que el poder de negociar y las rentas de los trabajadores han disminuido. Las telecomunicaciones no han anulado una división internacional del trabajo, antes las reinventan. La ciudad digital es erigida sobre la expoliación del trabajo de la mano y cerebro de obra mundiales. La globalización tampoco ha homogeneizado el espacio global, eso lo atestigua la brecha digital existente entre países pobres y ricos, bien como la deslocalización de fábricas y centros productivos para espacios donde la mano de obra no esté jurídicamente protegida, lo que es frecuentemente llamado *social dumping*. Castells (2001) nos recuerda que hay similitudes entre la geografía de la *new economy* y la del siglo XIX. Hoy hay puntos neurálgicos predominantes como Hamburgo, Hong Kong, Nova York. Wall Street es, por ejemplo, una de las localizaciones donde los despachos son de los más caros del mundo y donde el *trading* electrónico puede llevar una ventaja de milisegundos. Tres cuartos del volumen de operaciones en la bolsa de Estados Unidos es en HFT (*high-frequency trading*).

Es todavía la propia ciudad con sus contradicciones la que hace emerger identidades locales. Movimientos como la *globalización alternativa* nacen de la idea de que es posible urbanizar la tecnología, siendo necesario la introducción, adaptación y creación de variables locales en el tejido global (Laguerre, 2006). Sassen (2003) en el mismo sentido defiende el abandono de la idea de ciudad inteligente para un ideal de ciudad abierta, donde varias identidades puedan construir espacios concretos para las relaciones sociales. Ejemplos de tales instituciones son los *Fablabs* o *Medialabs* cuyo modelo se repite en varias ciudades como São Paulo o Madrid.

Lugares impersonales como paradas de autobús son transformados en locales de encuentro entre las clases más pobres. Tales prácticas pueden ser vistas como desestabilizadoras y en cierta forma contra-geografías de la ciudad globalizada (Sassen, 1998). También se podría apuntar iniciativas ciudadanas como las huertas urbanas, prácticas de ocupación, reservas de semillas, centros de asociación cultural independientes del poder político oficial. Son movimientos de rebelión contra la creciente privatización y expoliación del espacio común como lugar de paso y de consumo.

El propio trabajo en esta fluidez de medios ha seguido el rumbo de la licuefacción. Y ya no es definido en torno a una clase trabajadora o conjunto de clases. Su condición multiforme es lo que define el cognitariado y precariado contemporáneos, con contratos de trabajo personalizado y en gran parte al margen de un aparato jurídico fuerte (Virno, 2003). La tecnología en muchos aspectos ha sido puesta a servir intereses de una minoría que hace falta responsabilizar por el diseño actual de la globalización. La decadencia del modelo civilizatorio actual no puede ser apuntada a la apatía o ignorancia de las clases bajas sino ante todo a la corrupción e intencionalidad estratégicamente planificada de las selectas élites del diseño global. Por si misma la interacción de *gadgets* más o menos mejorados no va a traer al mundo en red una democracia digital de ciudadanos informados e implicados en el proceso horizontal de la creación de conocimientos, al contrario de lo que sustentan escritores optimistas como Toffler (1980) que permiten ver la economía postindustrial desde tintes buenistas de la protección ecológica del entorno. También Rifkin en el top de ventas con su *IoT* o *tecnologías de tercer orden* idealiza desde su neoliberalismo digital un tiempo donde las comunicaciones digitales se procesan según la gestión de energía *green* y donde cada humano potencialmente se vuelve su mismo proveedor de poder y energía (Rifkin, 2015, p.98). Pero el contrapunto es cuando las tecnologías permiten ya una interconexión de objetos entre sí, la participación del *netcitizen* deja ya de ser una cuestión *log-off* o *log-in*. El ambiente tecnológico se torna penetrante y distribuido independientemente de la voluntad de sus usuarios.

El mismo imaginario asegura que es deseable e innovador que sea posible un robot capaz de realizar las tareas de un contable o de un abogado, que la cirugía se automatice o el propio pensamiento a través de prótesis implementadas en el cerebro. Pero no se deducen las consecuencias políticas y las medidas que deben acompañar esas eventuales innovaciones. ¿Son tan irrealistas las ideas del ocio universal o del trabajo y renta compartidos? ¿Se tratarán apenas de idealizaciones de las eternas vacaciones como desde el neoliberalismo pregunta Rifkin (1996)? ¿O antes, lo que confirma el refinamiento

tecnológico es esa voluntad de poder abstracto que condena la mayoría a la precariedad universal?

El movimiento de miserabilización no atañe tan solamente las profesiones menos cualificadas sino también las que exigen una alta cualificación. Hoy muchos de los cuidados médicos son prestados según un sistema de pago por horas y ya no por contrato laboral a tiempo integral. Hay servicios de abogacía, periodismo o asesoramiento inmobiliario que pueden en teoría ser substituidos por un *knowbot*. Se abre la posibilidad de automatizar por completo los coches, lo que es ya una realidad con el Google *car* en las calles de California. En la agricultura, drones y satélites son ya capaces de asignar una cantidad mínima necesaria de agua y fertilizantes por cada centímetro cuadrado de terreno.

La mano de obra obsoleta es entendida así como innecesaria y dispensable. El denominado paro estructural crece desmesuradamente con altos índices en países también fuertes en el ramo de la I&D en Ciencia y Tecnología. El desarrollo tecnológico actual, según Autor (2010) ha tenido un efecto de polarización laboral en la medida que crecen empleos focalizados en competencias específicas *high tech* y aquellos de muy baja cualificación. Todavía los de cualificación media —los que corresponden a la mayoría de la población— se ven en ruta de decrecimiento, sea por la deslocalización de empresas o por el incremento de industrias altamente direccionadas para el sector tecnológico.

En frente a las contradicciones del sistema productivo actual, algunos autores defienden el decrecimiento (Bihouix, 2014; Latouche, 2004) o el reparto del trabajo, bien como una renta básica para todos (Piketty, 2015; Standing, 2011). Todavía, por ejemplo, el intento de conciliar las demandas del capital con una pacificación de los explotados nada más es que suavizar las consecuencias inocuas del propio sistema económico, buscando solo un reequilibrio en la distribución de renta y de privilegios, lo que no implica un cambio en el pleno sentido de la palabra respecto de una sociedad definida a partir del poder económico y del dinero. Capitalismo con rostro humano es en sí mismo un oxímoron. A pesar de eso, las tres propuestas se encuentran interconectadas. El decrecimiento resulta de la consciencia de una insostenibilidad ecológica y social del sistema productivo actual. Los límites hace mucho tiempo han sido pasados y son ya una evidencia científica en megápolis como México DF, Calcuta o São Paulo. Un sistema económico basado en un crecimiento sin límites, consumo, endeudamiento compulsivo y en la obsolescencia programada (Latouche, 2004) es destructivo en sus principios e insustentable racionalmente. La escasez social no tiene una justificación estrictamente económica ya que el nivel de rentabilidad del

trabajo mecanizado y automatizado permitiría actualmente la adopción política de esa renta básica (Basic Income Earth Network) (Bresson & Guillaume, 1986; Standing, 2011).

Si en la ciudad digital la información es puesta a trabajar para la sociedad también significa que el conocimiento atraviesa la posibilidad de convertirse en fuente de acumulación, introducción artificial de escasez y de especulación. De hecho, en los flujos de información existen segmentos de tiempo que se pueden reunir, recombinar y ser vendidos como tal. La teoría de la desmaterialización del trabajo no pone de parte una de las contradicciones más flagrantes de la época actual al contrario de lo que pensaban los activistas de Silicon Valley. Bifo lo subraya: en plena época del paro industrial el tiempo de trabajo aumentó en relación al pasado. En 1935 una vida laboral estándar llevaba 95 000 horas de trabajo. En 1972, 40 000. En el año 2000 se aproxima de las 100 000. Además en 1978 un CEO ganaba en EE.UU. 29 veces más que un empleado *medio* en 2012 la diferencia asciende a 200 o 300 veces más (Winner, 2014).

Cuando la información se vuelve recurso competitivo y mercancía, la atención personal y social se vuelve un bien escaso, por otro lado. Facultades como la atención y el deseo se vuelven nichos de mercado para desarrollar. Todavía en la senda del mercado, nada más difícil de captar o seducir. Estrategias de *marketing*, estudios estadísticos, seguidores, comentarios, visitas apuestan por ello. Si la atención se vuelve recurso estratégico eso implica también su patológica explotación con consecuencias sociales visibles. El síndrome de déficit de atención creciente en las sociedades desarrolladas es un claro síntoma de tal hecho. En países como EE.UU. 10% de los niños son afectados por esta patología. Una breve visita por cualquier metro de una metrópolis europea muestra la dependencia de los ciudadanos de aplicaciones como el *Whatsapp* o de redes sociales digitales como *Instagram* o *Facebook*.

Los que han contribuido a la formación de la ciudad digital son aquellos que ahora son por otro lado expoliados. En ella se prometen nuevos puestos de trabajo, incremento de la producción y consumo y una mayor riqueza social (Florida, 2009). Todavía el régimen de producción sigue las premisas de la miserabilización de la mayoría (según horas de trabajo y contratos personalizados). En este contexto, sin duda que una de las estrategias de precarización simbólica central consiste en transformar un parado en el empresario de sí mismo. El emprendimiento en este sentido funciona como una doctrina psicológica eficiente de adaptación de los trabajadores a su propia condición de explotado y sumiso del régimen global. Un modelo cibernético para una realidad social cada vez más evidente. El

trabajador pasa a ser una unidad intercambiable, deslocalizable adaptable a ambientes competitivos y creativos en un *debtfare* generalizado. En último análisis, desechable.

6. Política y tecnología

En los últimos años y en el centro de los análisis de las crisis económicos ha estado la innovación tecnológica y su impacto en el mercado laboral. También su papel en los cambios políticos. Acontecimientos como la Primavera Árabe, las diversas ocupaciones del espacio público –Wall Street, Sol– han dado origen a una multiplicación de estudios sobre las dichas tecnologías revolucionarias. Todavía, el anuncio de nuevas formas de hacer política tiene ya por lo menos tres décadas con las manifestaciones de Seattle y el movimiento anti-globalización de los 90 (Barlow & Clarke, 2002) que rápidamente se extendió a todo el globo: Madrid, Génova, Praga, Salzburgo, Barcelona...

El imaginario *hacker* y *geek* ha apostado por la idea de que las redes informáticas podrían ser consideradas como un preanuncio de una sociedad donde prevaleciesen relaciones horizontales. Pero se ha olvidado que las tecnologías se insertan en un contexto social concreto, en relaciones de competitividad económica por lo que las influencias y retroalimentaciones se establecen en los dos sentidos. Todavía hay plataformas donde se presenta una deriva *geek* en la ponderación de una sociabilidad más colectiva que individualista, más colaborativa que competitiva y más informal que jerárquica (Castells, 2012, p.24). Es posible en parte recuperar algún terreno simbólico en ámbitos públicos y políticos, recuperándose parte de la ciudad digital para sus ciudadanos. Pero cada vez esa tarea parece más difícil de acuerdo con los sistemas mundiales de vigilancia, antes por *Echelon* y más recientemente por *Prism*. Las filosofías de la política autónoma encuentran aquí una seria dificultad (Bey, 2003).

Cada movimiento social genera un contramovimiento por parte de los poderes oficiales. Cada vez más, frente a la desobediencia civil, se instituyen leyes más restrictivas y sistemas de espionaje informales más sofisticados. La red crea vínculos horizontales potencialmente revolucionarios, pero al tiempo, crea las condiciones para una vigilancia global. Ese poder aumenta sin control con cada *tweet* o cada foto compartida en Facebook. El verdadero éxito de ocupaciones como Sol y Wall Street ha sido la ocupación del espacio físico y no las ideas en acción en las redes sociales digitales. Sin la visualización de los cuerpos en protesta la ocupación (y la formación de nuevos enunciados políticos) no

tendría el éxito que ha logrado. La tecnología, por fin, será la condición necesaria para un cambio social si bien que no su razón suficiente.

En parte el fetichismo intelectual respecto a las tecnologías ha impedido la construcción de teorías críticas y ponderación de alternativas políticas al orden presente. La llamada teoría italiana a que pertenecen Negri y Virno (Negri & Hardt, 2000, 2004; Virno, 1993, 2003) representa un bon ejemplo de tal determinismo. De inspiración espinozista existe un cierto fondo utópico en los ideales de emancipación autónoma de la multitud, en la democracia directa y en una ilustración de una esfera pública sin Estado inseparables de las tecnologías digitales. ¿Podrá ser el *conatus* viviente de la multitud el potencial antagónico, cuando son precisamente sus facultades intelectuales y afectivas expropiadas y puestas a producir? ¿Es la multitud política sustancialmente diferente de las muchedumbres del fútbol o de los museos mundiales bien como las cinéfilas de las *50 sombras de Gray*?

En el semiocapitalismo la composición de la fuerza de trabajo es especializada y no meramente técnica. No se trata de aglomerar físicamente un conjunto de operarios no cualificados alrededor de una línea de montaje y explotar su fuerza física. Pero hace falta conformar sujetos, su potencial cognitivo y ciertas relaciones sociales de modo a adaptarse a un exigente modelo productivo. Ser precario no es tan solo un resultado económico, pero también tecno-psíquico. El precario es así el *homo sacer* de hoy. Al tiempo que trabaja y se adapta se vuelve invisible. En su trabajo se dan las condiciones de su invisibilidad política y social. Al tiempo es intocable, imprescindible para la economía. En ese sentido es demonizado, penalizado, criminalizado o, lo mismo, compadecido según los intereses oficiales (Standing, 2014, p.32) sea por el salariado, la clase media o por la plutocracia. Se crean así formas de castigo colectivo en relación a minorías criadas a partir de parodias tipificadas. Grupos como los inmigrantes, *okupas*, los solicitantes de prestaciones sociales, los ciudadanos con diversidad funcional, los jóvenes son también blanco de esta demonización generalizada. Un buen ejemplo del paternalismo de las políticas sociales se encuentra con Richard Layard (2005) en Inglaterra defendiendo la obligación del trabajo para los jóvenes y terapia cognitiva y conductual para los desempleados.

La película *Cincuenta sombras de Grey* (Taylor-Wood, 2015) es también en este contexto ejemplar. Se describe ahí una relación desigual donde a partir de las supuestas excentricidades de un millonario la identidad de una asalariada es seducida y anulada. El filme, antes que nada, es de contenido exclusivamente político. Pero también lo más fiel a las aspiraciones producidas en la clase media y baja que contribuyen para la defensa de los intereses del menos que 1%, la *superclass* o los superciudadanos de David Rothkopf (2009).

En todo mundo, cerca de 6000 personas pueden configurar el discurso político, el rumbo de las decisiones económicas y las medidas de justicia social. La parálisis política ha llegado al lenguaje del cine en la forma de *pornografía para mamás* (King, 2013). El juego euro millones es también otro símbolo de una sociedad profundamente jerarquizada. Aquí lo que genera una acción común es el deseo de la ascensión social.

La denominada tercera vía de Anthony Giddens (1999) es reveladora de la falta de alternativas políticas al capitalismo neoliberal. Los partidos socialistas acompañan el proyecto neoliberal no sin un cierto cinismo. Y la concienciación del ciudadano común en un gran problema frente a la industria del *marketing*, del entretenimiento y de las relaciones entre los medios de comunicación de masa y el poder político y empresarial. La exclusión se produce así a dos tiempos. Física y simbólica. La física se refiere a la vivencia directa del paro. La simbólica a la burla del espectáculo y de las ideas circulantes que imponen un modo de percepción homologado universalmente en la comunicación audiovisual.

CAPÍTULO III

EL TECNOCAPITALISMO

“Estos son en verdad los pensamientos de todos los hombres en todas
Las épocas y países: no son originales míos,
Si no son tan tuyos como míos, son nada o cuasi nada,
Si no son el enigma y la solución del enigma, son nada,
Si no son tan cercanos como lejanos, no son nada.

Esta es la hierba que crece donde hay tierra y hay agua,
Este es el aire común que baña el planeta”

Walt Whitman, *Canto de mí mismo*

1. El concepto de *general intellect*

En este capítulo se analizará la precariedad a un nivel más allá del carácter subjetivo del precario o de su ambiente más inmediato, la ciudad. Estará focalizado en el origen del discurso del emprendimiento a partir del surgimiento del interés por el *general intellect* y por la emergencia del toyotismo como filosofía productiva del sistema posindustrial. La ayuda del discurso psicológico y psiquiátrico se ha constituido como imprescindible para el incremento del capitalismo neoliberal como se conoce hoy. La globalización y la precarización van a significar fenómenos distintos según el punto de mira: lo de las empresas transnacionales o lo del precario, fragilizado en la obligación por la auto-representación maquínica del pensamiento positivo (eficiente). Esta funcionalización del social apenas sobrevalora el ícono en relación al símbolo, una elegía de la comunicación entendida en su sentido más literal, en detrimento de la dramaturgia inherente a cualquier fenómeno social o personal. Lo social tiende así a la asimilación del mundo de indiferencia de las mercancías –donde todo es intercambiable por todo y donde todo es regido por la funcionalidad, eficacia y rendimiento económicos–, solo ganando justificación y sentido a partir de ellos.

Ignorado por el marxismo clásico, el concepto de *general intellect* tiene en el contexto del pensamiento italiano neomarxista venido a adquirir cierta relevancia en la obra de Michel Hardt y Toni Negri (2000), Franco Berardi Bifo (2007a, 2007b, 2009a), Maurizio Lazzarato (2013) y Paolo Virno (1993, 2003). Traducido literalmente puede significar inteligencia colectiva, actividad cognitiva y producción sociales⁷⁵. Estos estudios disidentes del marxismo ortodoxo renuevan el interés por un pequeño texto de Marx donde el concepto es abordado. Se trata del *Fragmento de las Máquinas*, conocido como *Grundrisse* (Marx, 2011). Es una nueva mirada hacia la inteligencia en cuanto facultad colectiva resultante de la interacción comunitaria. Este tipo de relaciones ha sido despreciado por el imaginario del pensamiento político moderno que va desde Descartes hasta las más recientes manifestaciones del pensamiento neoliberal. Pero el contradictorio es que la ansia de modernización y crecimiento y el ímpetu modernista de las economías contemporáneas

⁷⁵ Paolo Virno en su obra *Gramáticas de la multitud* (2003, p.37) subraya el carácter práctico del concepto de *General Intellect*: “En el «Fragmento sobre las máquinas» Marx habla de un intelecto general, de un *general intellect*. Usa el inglés para dar fuerza a la expresión, como si quisiera ponerla en cursivas. La noción de «intelecto general» puede tener diversas derivaciones: quizás es una réplica polémica a la «voluntad general» de Rousseau –no la voluntad, sino el intelecto, es aquello que mancomuna a todos los productores, según Marx–; o quizás el «intelecto general» es la reformulación materialista del concepto aristotélico de *nous poietikos* –el intelecto productivo, poiético.”

liquidan el propio sentido del individuo al colocar en causa los ecosistemas y el equilibrio medioambiental.

Marx en los *Grundrisse* ha utilizado el término para pensar en la integración de la maquinaria en el ambiente fabril. Era ya consciente de lo inédito que era la unión del conocimiento a la productividad sistematizada. Pero todavía la plusvalía de ese conocimiento colectivo consistía en que no estaba al servicio de la prosperidad social sino antes de la acumulación. En la era de la informática, de la bioingeniería y genética se llegó al cumulo de las patentes de formas de vida. Es posible, según la teoría italiana, ver en los textos de Marx la creciente consciencia de que el intelecto colectivo es ya, o tendía a ser ya, el principal factor de producción. Es posible así leer de Marx:

“El desarrollo del capital fijo muestra en qué medida el conocimiento social general social se ha convertido en una fuerza productiva inmediata y, también, hasta qué punto las condiciones para el proceso de la vida social han sido sometidas ellas mismas al control del intelecto general y remodeladas para adaptarse a él. Y en qué medida, también, la producción extensible a la sociedad no genera solamente sus formas de conocimiento sino también, los órganos directos de las prácticas sociales, el proceso de la vida real; ella misma” (Marx, 1971, p.143).

La capitalización del conocimiento social colectivo y su transformación en fuerza principal de producción traerán consecuencias para toda la sociedad. En las propias palabras de Marx se trata de una sujeción y de una subsunción de lo colectivo a lo privado, ya no se trata tan solo de una extracción física de la fuerza de trabajo pero también de sus relaciones, facultades y logros sociales: como la ciencia y la tecnología.

Esta innovación en el sistema productivo traerá también profundas transformaciones en el nivel interno de la fábrica moderna que el propio Marx destacó. El trabajador ya no será el elemento principal en el proceso de transformación de la materia prima. Será, de alguna manera, superfluo, engranaje entre otros. Un apéndice, un punto entre dos máquinas. Su saber será alienado por la máquina y el trabajo artesanal perderá su valor en el sistema industrial. Autores como Sennet (2013a) o en Lewis Mumford (2001) en el elogio del trabajo artesanal pretenden criticar este proceso, bien como movimientos populares como el *Fix.it* que defienden una toma de consciencia por parte del usuario de tecnología sobre su ignorancia producida por el código tecnológico. Feenberg (2004) es otro de los filósofos que defiende la necesidad de un control y crítica de lo social hacia los procesos tecnológicos.

El trabajador se volverá mero vigilante de la máquina y su trabajo tendrá un fin que se le escapa. Su saber específico o su virtuosismo será a partir de entonces dispensable. Se

requiere que sea un mero agente racional, que desempeñe sus movimientos en unidades mínimas acompañando los requerimientos maquínicos. El *telos* del trabajo será asunto administrativo.

El trabajo al tornarse científico, con Ford y Taylor, no exigirá capacidades laborales extraordinarias, cualidades *sui generis*. Por el contrario, se procurará uniformizar la mano de obra en relación con la línea de montaje. Los elementos cualitativos se procuran reducir tanto cuanto sea posible. Es como si el virtuosismo fuese ya de la máquina y no del trabajador. La máquina ya no estará al servicio del hombre sino que es la dueña sistémica de la fuerza, maestría y cualidad, virtudes que un día han pertenecido al sujeto y su comunidad (Illich, 2011; Virno, 2003).

Al paso que todo el proceso de producción se vuelve más racional y cuantificable más se aparta del control social. La objetivación del conocimiento científico y tecnológico en sistemas de producción transforma así el trabajo vivo irrelevante, ya no solamente el esfuerzo físico, sino también las relaciones sociales que no se integren en la lógica productiva. Los productos de la relación capitalista son alienados del esfuerzo colectivo y vendidos, lo que es una forma de expoliación de la creatividad social que no servirá para la subsecuente socialización sino para la profundización de más desigualdades.

2. El toyotismo y el “yo colaborador”

El modelo de gestión empresarial toyotista es el paradigma del trabajo postindustrial. Es caracterizado fundamentalmente por la precarización de las relaciones de trabajo y por la personalización de los contratos de trabajo. Es un modelo estrictamente relacionado con la adopción de tecnologías de información y comunicación en la esfera laboral, relacionándose con el aligeramiento y agilización del aparato productivo en la definición de la empresa-red. Su mote puede ser *más por menos* o *high tech & low cost*. Aquí se puede encontrar el origen de la moral del emprendimiento.

Como tiene las TIC en su centro de definición, la productividad es formada a partir de la eficiencia comunicativa entre centros productivos, mercado y consumidor final. Una respuesta *just in time* entre oferta y demanda. Su producción es versátil, flexible y competitiva, pretendiéndose así superar algunos errores de la producción en gran escala. El fordismo era fundamentalmente un sistema de producción en masa donde los procesos de comunicación eran estructuralmente disfuncionales, apartando la producción del mercado, el trabajador de su jefe, el productor del consumidor, la oferta de la demanda. La

producción en masa se mostró anacrónica en relación a nichos de mercado progresivamente más exigentes y específicos.

El ideal de la empresa toyotista es, de este modo, la empresa mínima, en red. Su eficiencia se pauta por la reducción de los ruidos e interferencias en el proceso comunicativo, disminuyéndose el tiempo de almacenamiento de las mercancías en *stock*. El ideal de eficiencia atinge su auge cuando el producto es vendido antes ya mismo de ser producido y, por eso, la empresa red es aquella que hace de la información su principal recurso. Recurre por eso a servicios de consultoría, estudios y prospecciones de mercado para sus tomadas de decisión.

El trabajador toyotista es formado en un ambiente de aparente horizontalidad y de distribución del poder de la autoridad. Sus motes para la acción son: el espíritu colaborador, el espíritu de equipo, la creatividad y su virtuosismo comunicativo. Se le son exigidas competencias específicas pero también transversales. El *multitasking* debe ser su meta profesional. El lenguaje esteticizante muestra la aprehensión de términos democráticos para las relaciones de explotación. Es como si hubiese un cierto pudor en llamarle trabajador y fuese al final alguien distinto, un emprendedor, un *freelancer* —el joven que, por veces, arriesgó una carrera profesional segura. Pero, al tiempo, se afirma que la empresa toyotista promueve relaciones horizontales donde hay un cierto sentimiento de pertenencia familiar. Asimismo sus cualidades de colaborador se asemejan a las cualidades de un artista. Alguien en exclusividad total, absorbido por el don, dispuesto a todo.

La competitividad de la empresa red, al contrario del modelo fordista, asienta en salarios bajos y precarios. Muchas veces sus trabajadores no tienen poder de compra para adquirir lo que producen. Es también por eso que el colaborador es un elemento más en el sistema productivo, perfectamente dispensable e intercambiable. Su trabajo será requerido cuando haya demandas de productos. En términos generales el corolario de la liturgia o mantra de la competitividad y flexibilidad es el surgimiento de crecientes desigualdades y de una elite plutocrática (Standing, 2014). La desvalorización del trabajo consecuente no ha sido un resultado directo de la revolución informática, pero antes de los cambios institucionales y políticos profundizados a partir de los 80, a los cuales se añade una débil capacidad de negociación de los trabajadores. El pacto social implícito entre trabajo y productividad se había quebrado, si es que alguna vez existió verdaderamente.

Pero la sobrevalorización de las competencias *multitasking* está lejos de representar un avance civilizatorio. Hay autores que comparan el *multitasking* con la atención dispersa en la tentativa de defenderse de varias amenazas sin la posibilidad de profundizar competencias.

La imagen más contundente sería la de la selva (Han, 2012). Es, a la vez, un ejercicio amplio de la atención, pero también superficial. Lo cierto es que a la imagen de este modelo productivo también son formados los individuos que para ella trabajan. Es progresivamente más difícil resistir a las propagandas y al control simbólico por parte de dispositivos de capitalización de las energías sociales.

El *self* del consumidor es también formado en esta imagen de la mitología de la movilidad. Un sujeto disperso en varias actividades, donde la posibilidad de la transformación es simplemente vivida en el exterior del consumo. Su *self* es producido también a la medida de las fluctuaciones del mercado capaz de una identidad mínima, un *self* también él en movimiento, un *new me* a cada momento. Cada vez es más difícil la distancia del mercado del *infotrash* y de la sincronidad panóptica.

En esta profusión de necesidades y deseos industrialmente dirigidos y un aparato flexible de producción no es solo la producción de un *self* que es ajustada al mercado, es también la producción política de un mundo adecuado a ese *self*.

Los sujetos-modelo de este orden son formados a partir de una atención de los medios pulsional, de la atención dirigida y dispersa por aparatos en modos de vida ultra-consumistas. Se da en este proceso la centralidad del capital financiero en relación al capital productivo. Una tensión que se alastra sobre los capitales productivos y que sufren la dimensión ficticia del mercado en un contexto de exploración de trabajadores, tercerización de empresas y de obsolescencia programada de productos (y personas). En el momento en que se defiende la flexibilidad del *self* como del mercado, corporaciones empresariales u organismos internacionales representantes de los países y grupos más ricos están adoptando medidas más férreas que nunca. Desde luego, precariedad significa para las empresas transnacionales la posibilidad de ejercicio de chantaje político y social sobre gobiernos y poblaciones. Para los precarios significa la experiencia más sólida de la vulnerabilidad y de la solidez de la explotación. A las primeras les es posible adoptar estrategias globales al paso que la mano de obra se encuentra precarizada. Aun presente está la vinculación de derechos que son universales a la soberanía nacional, al paso que las dinámicas económicas no conocen límites territoriales, geográficos o culturales, lo que pone al descubierto la contradicción entre la declaración universal de los derechos humanos y el encuadramiento de las soberanías nacionales (Standing, 2014).

Si, antes, un refugiado no era considerado un ciudadano de pleno derecho, sino tan solo, en el mejor de los casos, un residente, el movimiento neoliberal de pérdida de derechos es ahora total transformando inclusivamente los ciudadanos reconocidos en las

legislaciones nacionales en residentes, víctimas de discriminación de sus Estados, como antes lo eran y lo siguen siendo aquellos que llegaban huyendo de la guerra o de las dificultades económicas de sus países de origen. Esta es la imagen global plegada de contradicciones según el marco tecnológico de la *new economy*.

2.1. El tecnocapitalismo

El término tecno-capitalismo es similar a otras expresiones como capitalismo cultural, cognitivo, informacional. La expresión “capitalismo cognitivo” ha sido acuñada por Alan Burton-Jones (1999) y se refiere a un modelo económico donde la producción se relaciona con la estructura biopolítica. En esa medida, el proceso de exploración es cada vez más una expropiación y apropiación de facultades progresivamente personales y sociales de las vidas individuales y comunidades. Elementos como el agua, las ideas, el folclore, el DNA o el tiempo son aportados por el capitalismo a la dinámica del mercado. Toda la sociedad, en sus signos, relaciones, conocimiento será transformada en una inmensa fábrica donde la materia prima fundamental serán los signos, las informaciones o códigos (Bifo, 2009a; Blondeau, 2004; Virno, 2003). Es contradictorio que este tipo biopolítico de capitalismo que al tiempo que lo abarca todo produzca —o así pretenda— subjetividades transparentes. Beppe Severgnini (2013) escribe en su Italia que *la generación de menos de treinta años está a punto de devenir transparente*. Alerta el hecho de que los signos están por todas partes y prometen consecuencias dramáticas en el caso de que no se faculte voz a la frustración y vida de esos hombres y mujeres para allá de los lamentos narcisistas o de los discursos poblados de ideología competitiva u optimista. El concepto de *vida desnuda* que Agamben (2007) recupera del derecho romano remite precisamente para el sin valor de ciertas vidas y al tiempo el carácter de intocables, ya que son la base del sistema productivo, el centro del poder. El precariado desempeña así el papel principal de definición de la sociedad tecnológicamente eficiente.

En el régimen de la precariedad, la vulnerabilidad humana es solo asumida por una parte de la población, precisamente aquellos que están más expuestos a las variaciones del capital. Y así, es posible que, en plena sociedad definida por el supuesto carácter libertario de la tecnología, la esclavitud se distribuya por el globo (Noble, 1995). Uno de los mitos fundacionales de la edad moderna se derroca: ni el trabajo liberta, ni la tecnología ha venido para sustituir el trabajo y producir un bienestar humanizado y general. Precariedad tiene aquí un sentido preciso. La precarización va a definirse en un primero momento desde el

contexto laboral de relaciones esencialmente intermitentes. Pero, a un nivel más profundo, la precarización definirá una modalidad de existencia, un sujeto excluido tornando invisible y silenciado, al tiempo que imprescindible y transparente. Es inevitable que este movimiento sea al final una despersonalización. Mark Zuckerberg declara que el tiempo donde uno tenía varias identidades llegó al fin (Fertig, 2013). Piensa el informático poner final a una experiencia universal que puede ser definida como la heteronimia pessoal. Una identidad clara, concisa y transparente solo muestra al final la ideología de la transparencia radical que encuentra en las tecnologías llamadas sociales su modelo de operacionalidad (Ippolita, 2012, p.51).

El contexto de este tipo de relaciones sociales es el equivalente a un desierto simbólico (Žizek, 2005). La pasividad y naturalización que las caracteriza son operadas por una vasta y sibilina máquina ideológica. En parte, las ciencias de la mente continúan esa naturalización, el budismo y sus derivados como el *mindfulness* la complementan espiritualmente ya que apuestan por la condición ilusoria del yo (Žizek, 2014, p.73). Autores como Alvin Toffler (1980) que, al pretender con su tono inusitadamente optimista dar una visión global de los cambios de la sociedad postindustrial, terminan por justificar el presente orden, ya que apartan la interpretación de un monopolio de poderes en frente de la globalización, a favor de una interpretación evolucionista de la economía y cultura.

La tecnociencia no es colocada como instrumento colectivo al servicio de comunidades sino aprovechada como recurso en una economía capitalista. En este sentido es posible afirmar que el instrumento o la máquina sustituyen la preocupación por medios y fines, bien como la licuefacción de grandes metas.

La tecnología ha sido el único factor que ha sobrevivido a una crisis generalizada a partir de los finales del siglo XIX, de una pérdida de energía en países como la Francia, Alemana o Inglaterra donde la descreencia en los regímenes políticos y el enflaquecimiento de la fe religiosa han establecido una relación directa con el desarrollo del pensamiento científico-natural. El espíritu romántico en parte ha sido una respuesta a esa crisis finisecular pero, por otro lado, se ha constituido como una forma de su agudización. Flaubert (2010) encarnaba esa melancolía colectiva y una recusa de la sociedad heroica, mostrando el variopinto nihilismo y las formas de la resignación esteticista. El nihilismo de sus personajes exponiendo sus vidas sentimentales al funcionalismo de una máquina eficiente muestra la vida vacía de sentido. *La Educación Sentimental* (2010) es una de las obras más ejemplares. Pero también el realismo de Henry James en una novela como *El*

Americano (2003) o las críticas de Charles Dickens en *Tiempos Difíciles* (2010) a la sociedad victoriana, huellas creativas en la ideología del capitalismo industrial.

El poderío tecnológico todavía ha resistido a ese sentimiento de decadencia, y ahora mismo se aplica a los dominios de la psique con más fuerza que nunca con las *diets apps* y los *personal trainers* digitales. En la política se procura ocultar, en torno de valores del rendimiento y eficiencia, la vulnerabilidad compartida que hace con que sea posible una comunidad humanizada –la interdependencia es un requisito de una economía global (Butler, 2004; Nussbaum, 2010). Por eso el sujeto emprendedor es el modelo que seguir, el que nunca desiste antes las dificultades y que, desde su narcisismo, puede ver todo como un test a su carácter⁷⁶. Es atravesado por la ideología de la identidad, autenticidad personal y creativa, el *wellness* síndrome (Cederström & Spicer, 2015), un mixto de optimismo e contentamiento, pero que al final constituye un estado de aceptación bovina correspondiente a la era del precariado. En términos sustanciales, como defiende Cederström y Spicer esta idea de bienestar no comporta en sí nada de emancipador o intelectualmente relevante, ya que se tratan de estados mentales tratados como mercancías de sumisión de los individuos para que se transformen en atletas de la estupidez capitalista (Poole, 2015), en un régimen de explotación y esclavitud que exige una sonrisa obligatoria. El precario debe atenerse, aunque no tenga contrato de trabajo, a la construcción de un yo útil, *empleable*, seguro y confiado, ese es su *full job* emocional de la edad tecnológica. Poole advierte en el periódico *The Guardian* para la dislocación derechista del término *Welfare* para *Wellbeing* (Poole, 2015). El autor denota en los periódicos y discursos políticos la insolidaridad creciente y la falta de preocupación generalizada por las relaciones sociales, bien como su concentración en el bienestar estrictamente personal, un desvío y malinterpretación del mote griego *mens sana in corpore sano*.

El pensamiento positivo u optimista –el pensamiento que no conoce límites– es su expresión más cabal. Los discursos de autoayuda y de *mindfulness* –éxitos de la industria intelectual– son precisamente fruto del comercio de relaciones entre la psicología del siglo XIX con los requisitos de una industria y de un sistema productivo que exigen sujetos adaptados y atléticamente dispuestos a todo. El pensamiento positivo ha sido el salto adelante, el salto en falso, que respondió al espíritu pesimista identificado con la decadencia del Occidente presente en *Les Fleurs du Mal* de Baudelaire (2004) o en los poemas de Alfred Tennyson (2004).

⁷⁶ En un mundo competitivo el narcisismo es muchas veces tenido como valor. La idea de acumular competencias, auto promoverse avanza a la medida que la capacidad de empatía es cada vez más diminuta.

Al mismo tiempo que sigue una forma reinventada de la libertad individual, avanza también en la capitalización del sujeto como centro productivo de competencias, recursos, capacidades. Su espacio íntimo es capitalizado por la expropiación de datos como nunca. La esfera de la comunicabilidad del espacio cotidiano se ha transformado en un panóptico digital. El cuantificable se aplica al número de ingestión de calorías, los kms corridos que pueden contribuir para la tutorización de usuarios al tiempo que sus informaciones son absorbidas por la esfera digital. Esta configuración fluida y descentralizada del poder es el cumplimiento máximo de la ideología de la flexibilidad que es la liturgia de la posindustrialización por excelencia.

El poder más eficaz es así el que más invisible es, no tematizable al tiempo que internalizado. Han (2014) denomina esa forma de poder como psicopolítica, donde se ahorran los sueldos y la ineficacia de un verdugo o de un régimen de violencia explícito. Las formas de controle dominante son delineadas desde abajo. A través de ellas las personas se someten a la transparencia como valor. Pero donde la transparencia es una exigencia social es porque la confianza ha muerto. Ser transparente por obligación corresponde a una forma de violencia y a un régimen que reclama la conformidad comportamental a toda costa. Es también el precepto de todo someter a la homogeneidad y al cálculo. Todo lo que no pueda ser convertido en lenguaje máquina es eliminado. El otro solamente lo es a partir del momento en que se nivelan las diferencias y todo lo que pueda ser un obstáculo a la acumulación. En este sentido, autores como Floridi (2014), al defender una ética de la información, vuelven a la importancia del olvido en una sociedad donde la sincronidad y la acumulación se transformaran en evangelios. El usuario tiene el derecho a tener poder sobre su vida *on-line* y el derecho al olvido.

El autoafirmado poder de las plataformas digitales contrasta con la marginalidad de la mayoría de la población. Los individuos son integrados en esta ciudad digital, esta esfera de comunicabilidad donde más difícil es encontrar semánticas de silencio y de soledad voluntaria o del poder creativo de la negación que autores como Walter Benjamin (Benjamin & Löwy, 1988) o Adorno (2007) han valorado.

Cuando el conocimiento y la sociabilidad se han vuelto el centro de la apropiación capitalista las consecuencias han sido socavadas como inevitabilidades históricas: privatización del conocimiento, mercantilización de bienes comunes, precarización de los trabajadores.

3. El viraje emocional y cognitivo de la producción

En el contexto del capitalismo actual la apropiación de los conocimientos sociales es también una aprehensión de afectos, de relaciones y vínculos sociales. Este proceso es entendido como el viraje emocional del capitalismo o su carácter pulsional.

Las técnicas comerciales del *crowd* u *outsourcing*⁷⁷ eso indican. Se tratan de estrategias económicas de extracción gratuita de potencialidades individuales y comunitarias, teniendo en vista una optimización y reestructuración de dinámicas internas a las empresas. Se trata de una apropiación indebida de relaciones sociales solidarias. Se trata también aunque no siempre de una orientación de potencialidades y afectos públicos y colectivos, pertenecientes al patrimonio común, para dominios de intereses privados sin cualquier retorno social para sus contribuidores.

Estas estrategias pueden asumir varias formas: desafíos lanzados en red con el sentido de captar por ejemplo ideas de negocio, un contrato que obligue al programador a abdicar de la propiedad de sus ideas, como además sucedió con empleados de Microsoft. El conocimiento es apropiado por la empresa sin cualquier responsabilización de la misma en la sociedad. La investigación científica está siendo obstaculizada por este régimen de propiedad privada y de sistema de patentes dando otro sentido al proceso de *enclosures* iniciado en la Inglaterra del siglo XVII⁷⁸.

Este viraje traerá también transformaciones en cuanto a la naturaleza del trabajo predominante: el trabajo inmaterial. La hegemonía del trabajo inmaterial en la esfera actual apenas quiere decir que hoy se exige a los trabajadores o colaboradores la expansión e intensificación de virtuosismos que antes pertenecían a la esfera no laboral.

Todavía la apropiación de los afectos sociales no deja de mostrar sus acuciantes contradicciones: la multitud de los precarios es el testigo más inmediato de la ineficacia social del capitalismo. Algunos autores llegan a afirmar que el modelo productivo actual se encuentra ya en colapso (Lohoff & Trenkle, 2014; Trenkle, 1998). Con la revolución

⁷⁷ *Crowdsourcing* es un término creado por el editor de la revista *Wired* y analizado por Jeff Howe. Designa la fusión entre *crowd* (multitud) y *sourcing* (fuente). Se refiere a procesos a partir de los cuales se obtienen financiamientos o donaciones para la resolución de un problema que puede ser empresarial pero también colectivo. De hecho las empresas se han aprovechado de tales técnicas al hacer con que las relaciones sociales pudiesen crear provecho privado. En su origen es un modelo de acción colaborativa y una técnica *hacker* ya que ha emergido de un contexto inicialmente informático (Ayestarán, 2007). Concursos de ideas de negocio son un ejemplo, como producciones culturales hechas a partir de donativos de la comunidad.

⁷⁸ Hasta la convención de Berna de 1886 la ley de propiedad intelectual abarcaba tan solamente formas de expresión material. Las ideas eran de algún modo consideradas como inapropiables. Contemporáneamente las ideas – frutos de la interacción social– son incluidas en los mercados de patentes y propiedad intelectual. “Confundiendo la relación entre idea/expresión material, como sucede con el caso de la prohibición del acceso a las líneas de programación del *software* –los códigos fuente– por ejemplo, la revisión de la Convención de Berna constituye una tentativa que apuntaba a permitir la apropiación de lo inapropiable: esto es, de la idea misma. Philippe Quéau afirma que esta gestión sería equivalente a la pura y simple privatización del teorema de Pitágoras, del cromosoma 33 o del carbono 14” (Blondeau, 2004, pp.37-38).

industrial e informática, el avance del capitalismo se da con la destrucción de la producción de valor. Esta tesis ya había sido defendida por Robert Kurz en los años 90 del pasado siglo. Hoy, Rifkin (2015), entre otros, siguen sus consecuencias con la *teoría de la internet of things* e de la automatización de las relaciones a coste cero. Hoy la producción de valor está dependiente de la apropiación de un valor futuro y por eso del capital ficticio. Un valor que no ha sido producido y que muchas veces es imposible que lo sea como muestran las burbujas especulativas.

Aquí es recuperada la idea del Marx de los *Grundrisse* en que el capital es la contradicción en proceso, ya que trabaja en su propia disolución. La plusvalía tiende a decrecer y a negar la voracidad interna al capitalismo.

El capitalismo muchas veces es tomado ideológicamente como el sistema productivo eficaz que puede producir riqueza para la mayoría. Todavía su proceso niega visiblemente esa premisa. La igualdad no es en definitiva uno de sus logros. Hasta para la clase media, pseudo-infantilizada de las sociedades democráticas, la igualdad no es un valor promovido desde dentro. La idea de exclusividad y de ascensión social han sido internalizadas en sus aspiraciones. Hasta mismo en las clases bajas. Es imposible de conciliar una sociedad donde la prosperidad es teóricamente para todos y la idea de diferenciación clasista y exclusividad meritocrática siguen siendo el mote de la acción individual. La meritocracia no es un valor democrático. ¿Qué puede justificar que el mérito de uno pueda compensar o rechazar los demás en cuanto recurso?

Históricamente el afán de *status* y movilidad social –la mentalidad arribista que, por ejemplo, Jorge Amado ataca en algunas figuras también populares de sus novelas de las cuales *Doña Flor y sus dos maridos* es ejemplo (2009)– emergieran precisamente cuando era imposible negar la existencia de una clase trabajadora explotada hasta la miseria y condiciones insalubres, procurando garantizar su más inmediata sobrevivencia.

La movilidad social sirve como indicador histórico donde la esperanza de eliminación del ideario clasista dejó de hacer sintomáticamente parte del imaginario colectivo (Lasch, 2007, p.89). Esta nostalgia de justicia es la prueba más inmediata de su ausencia. Es posible todavía garantizar la salud de las economías en sociedades crecientemente desigualitarias. De hecho es lo que viene siendo una realidad desde los años 70 del siglo pasado. El crecimiento de la economía no elimina la posibilidad de que su población resista en la penuria, muchas veces la supone (Stiglitz, 2015). Basta para eso con que las clases privilegiadas y grandes fortunas aumenten sus lucros. El PIB es por eso un mal indicador del desarrollo económico y civilizador de las sociedades (Nussbaum & Sen, 1993).

El PIB puede medir el crecimiento económico en las sociedades democráticas, pero es también el resultado de una desigualdad creciente entre los que son contribuyentes útiles y los que son marginalizados. Así, en cierto modo, la antítesis entre el fascismo y la democracia es en gran medida una falsa antítesis (Zizek, 2005). Y, para combatir la emergencia de movimientos fundamentalistas en el cimiento de dichas sociedades desarrolladas, es necesario en primer lugar dar una respuesta a los problemas de las desigualdades sociales fuera del ideario estrictamente economicista.

No es casual que el auto-intitulado Estado Islámico reclute elementos de países occidentales discriminados y marginalizados en su orden. Se hace de la revuelta y de la desigualdad motores de rebelión precisamente a partir de sus miembros fragilizados y rechazados. Aquellos que no son capaces de criticar la democracia liberal, siguiendo a Zizek, difícilmente lo lograrán con el fundamentalismo. En los dos casos, es una cuestión de nihilismo axiológico como muy bien señaló el filósofo en su análisis de los atentados de Charlie Hebdo (2015b). Alguien que mata en nombre de Alá ya no es un creyente seguro de su fe. Necesita demostrar su fe, en un gesto auto fundante, performativo, re-creador. La verdadera caricatura, según el análisis de Zizek, no sería la del profeta Mahoma sino antes la de la marcha de los líderes europeos en aparente e hipócrita solidaridad mediática. Así, tanto en el político europeo, como en aquel que cometió el atentado, pervive un fundamental vacío de convicciones. El hombre que ya no está seguro de su fe es, como afirma Nietzsche, el hombre acomodado que en su seguridad doméstica sus fantasmas, no queriendo asumir ningún riesgo. Este es el otro nombre para la tolerancia occidental (Zizek, 2015a).

El espacio más conforme a esta tolerancia es el mercado. Lo que corresponde a la libertad lograda en las democracias occidentales: libertad para comerciar y, como ahora se denomina en las redes sociales digitales, compartir experiencias. Es la metáfora regia de la convivencia o interacción social. En ese paradigma los “inútiles”, los marginados, la chusma, los parados son el precio que pagar por esa inusitada libertad.

Pero, voces dentro de las ciencias económicas alertan de la importancia de indicadores como calidad de vida y de una lectura que no sea meramente cuantitativa de la salud de las economías (Krugman, 1998; Nussbaum, 2010; Nussbaum & Sen, 1993; Stiglitz, 2015). Los teóricos de la austeridad no se preocupan sobre los fallos internos del modelo capitalista, identifican antes las supuestas causas de las crisis en los salarios demasiado altos atribuidos por el Estado, en las pensiones y en los derechos sociales, así como al supuesto poder excesivo de los sindicatos (Stiglitz, 2010).

¿Es el rendimiento *per capita* un indicador seguro de la aseveración del índice de bienestar de las poblaciones y sus individuos? ¿La concurrencia y la competitividad son valores intrínsecamente emancipadores en la esfera productiva? La transferencia de la competitividad a las interacciones sociales y políticas transforma la sociedad en un juego simplista de suma nula, donde si hay alguien que pierde otros tienen que ganar sobre esa pérdida. Por otro lado, este paradigma tiene el peligro de comparar un país con una empresa (Krugman, 1998), o la vida mental como una línea de serie (el hombre como *manager* de sus emociones y CEO de su mente). La idea de que hay una guerra entre países independientemente de las políticas internas elude la responsabilización y las medidas políticas tomadas internamente.

Bill Clinton en 93 con su retórica comercial procuró hacerlo a partir de un programa de austeridad (Frank, 2016). La prominencia de la retórica de la razón administrativa y empresarial está directamente relacionada con lo que Illich designó el fracaso de la empresa moderna (Illich, 2005). Así el hombre ha pasado a estar al servicio de la máquina. Sus deseos son creados por una industria de *marketing* cada vez más especializada, que lo hacen un ser necesitado y carenciado. Lo que viene a corroborar el régimen de precariedad vivenciado actualmente. No hay la definición de metas políticas globales en términos cívicos estando así la vida política entregada a la *corporativocracia* (Winner, 2014). Se insiste en el incremento de la productividad, innovación y empleo pero no se pregunta por la razón para producir y consumir.

En los años 70 Illich proponía la sustitución de las instituciones industriales por herramientas convivenciales y participativas contra el prolongamiento del poderío tecnológico representado por el oráculo de los expertos. Al final, la ciencia y la tecnología deberían ser logros y bienes de los ciudadanos (Alonso, Lafuente y Rodríguez, 2013)⁷⁹. La funcionalización de la sociedad según este paradigma tecnológico de la eficiencia puede transformar la consciencia humana en un mercado dependiente de la estrategia de producción de escasez. La tecnología en este sentido al servir el conocimiento privatizado es la consumación de una arma contra la mayoría de la población que contribuye para su mantenimiento (sea por el consumo, uso o sea por el conocimiento). La población sufre muchas veces sus riegos y su diseño, padece de sus consecuencias y no tiene paradójicamente el derecho de decidir sobre sus usos. Este es el retrato fiel de un modelo tecnológico de diseño sociofóbico y de un capitalismo que algunos autores apodan de

⁷⁹ “A la amenaza de un apocalipsis tecnocrático, yo opongo la visión de una sociedad convivencial. La sociedad convivencial será el resultado de acuerdos sociales que garanticen a cada miembro el mayor y más libre acceso a las herramientas de la comunidad, con la condición de no lesionar una igual libertad de acceso de los demás miembros” (Illich, 2011, p.71).

canalla (Rendueles, 2013, 2015), que es la suprema forma de control y dominación del dinero sobre la acción humana.

4. La espiritualización del sistema productivo

En la psicología como ciencia hay la preocupación fundamental de la integración de los individuos en la sociedad. Pero en la historia del desarrollo de esa ciencia social y humana hay voces disidentes que alertan ante la posibilidad de que la adaptación a un cierto contexto no sea deseable. David Cooper (1976) y Thomas Szasz (1994) son dos de esas voces ahora ya dentro del movimiento de la anti-psiquiatría. La pseudo-espiritualidad defendida en las sociedades actuales responde a esa necesidad de adaptación a toda costa. En respuesta a cualidades del trabajo repetitivo, disciplinar y monótono es necesario entrenar a los individuos para que lo acepten de mejor manera. El mote socrático de su momento posindustrial es “la verdad está dentro de ti”, lo que corresponde a la variabilidad y personalización de los diferentes trabajos. Esta atomización y esteticización caracterizan el capitalismo cognitivo o cultural. Su mayor falacia es probablemente la de la espontaneidad y de la riqueza sin fin del mundo interior de los individuos: emociones, afectos, experiencias. En el mundo laboral el imperativo de la seducción puede llegar al cúmulo de regular la talla del vestuario como sucedió con la compañía aérea *Meridiana Fly* donde las azafatas no podrían pasar de la talla 42 (EFE, 2012). Pero hay otros ejemplos más recientes como el de la Zjarr Televizion en Albania donde las presentadoras de informativos eran obligadas a mostrar escotes pronunciados en supuesto nombre y símbolo de la transparencia informativa (EFE, 2015). Se torna visible que el código de conducta de individuos y gobiernos —la transparencia— distribuido por todo el globo asienta sobre principios de discriminación y humillación, en este caso, de las mujeres.

Pero este aparente elogio del poder individual de recreación de sí mismo es en rigor incompatible con la idea de transparencia. La flexibilidad exige que el individuo, el ego del individuo, desaparezcan de la esfera laboral. Por un lado, el horizonte de la actividad laboral ya no designa un trabajo en sentido industrial: es corto, ambiguo e incierto. Palabras como “colaborador”, “prestador”, “facilitador” son más fluidas en relación a “funcionario” o “trabajador”. Por otro, la identidad mínima del trabajador ya no existe. Su tiempo es atomizado y vendido en unidades disponibles. Su subordinación es planetaria y su acción discretizada en unidades de tiempo a la disponibilidad. La idea de una carrera profesional se ha diluido al tiempo que es cada vez más difícil distinguir entre tiempo de trabajo y tiempo

de ocio. No hay la posibilidad de narrativas ocupacionales o de cualquier comunidad ocupacional con códigos gremiales de acción práctica en la vida del precario.

La figura del marginal de este orden ocupa todavía un lugar central. Historiadores como Thompson (1966, 2000), Hobsbawm o Peter Linebaugh e Marcus Rediker (2005) han comprendido que es desde los restos de un orden que se puede entenderlo. El bandolerismo es para Hobsbawm la primera forma de protesta social contra opresores ricos y es equivocado tener de esos fenómenos popularizados, por la leyenda de Robin Hood, una mera lectura de la delincuencia o de la inmoralidad. Pueden ser considerados como un rechazo más o menos individual de lo popular ante formas sociales violentas y exploratorias. El bandolero es típicamente un joven soltero dispuesto a defender su comunidad y sus valores tradicionales. Aquí se insertan el *gaúcho* de las llanuras de Argentina u Brasil del siglo XIX en su resistencia a la ciudad y a la propiedad, como los cafeteros colombianos del XX (Hobsbawm, 2001), o el bandolerismo como una arma contra el hambre de vastas poblaciones del XIX y del XX en la agricultura capitalista de EE.UU., Argentina o Australia. Pero en rigor esos personajes históricos no pueden ser considerados revolucionarios ya que no se sabe al cierto si su acción, al atacar un tipo de pobreza y violencia en concreto, se opone o no a ella de forma general. En rigor, la moral campesina bien retratada por la literatura, en Eça de Queirós (2015), como por Tolstói (2013), es conservadora y tiende a la estaticidad, hecho que bien ha sido comprendido por el propio Marx.

Autores como Crichtley (2008) afirman, a pesar de eso, que las figuras marginalizadas pueden contribuir para una mayor energía democrática en la medida en que es desde el espacio intersticial de los desposeídos que es posible construir otras posibilidades prácticas. Espacios como aquellos ocupados por inmigrantes, las zonas domésticas, los espacios urbanos de pasaje, las universidades aun no rendidos totalmente a la lógica comercial e industrial. Para analizar la esfera laboral y la economía de un país no basta así mirar sus vencedores pero antes y sobre todo direccionar la mirada para las múltiples cabezas de la Hydra del trabajo invisible, precarizado, muchas veces apoyado por el Estado. En el caso portugués los programas de inserción en periodos iniciales de prácticas profesionales diseñados para jóvenes licenciados son un ejemplo esclarecedor. Muchas de las *start ups* generadas a partir del emprendimiento que han recibido fondos públicos contratan ahora mano de obra especializada a coste de sueldo mínimo. A pesar de eso la mayoría de las empresas de este tipo decretan ruina en los primeros años. Hay que

mirar aparte de los objetos y bienes, de los empleos creados, también las formas de resistencia al orden globalizado.

El capitalismo siempre ha producido sus marginales. En plena crisis de los años 30, se presentan los trabajos fotográficos de Ben Shahn (1984), Walker Evans (Agee & Evans, 2014), Jacob Riis (2004) o Dorothea Lange (2009) que lo atestiguan a través del arte. Ahí están los rostros de los explotados deshumanizados por el sistema productivo. En la filosofía autores como Baudrillard (1966), Debord (2010), Deleuze (Deleuze & Guattari, 2004), bien como Stiegler (2006a, 2006b), Latouche (2004, 2012), Zizek (2003, 2005, 2012a, 2012b), como Badiou lo hacen desde la crítica humanística⁸⁰. No es que el explotado traiga en si la promesa mesiánica de un mundo mejor –lo que de algún modo está en la filosofía de Negri y de Hardt (2000)–, pero tornarlo visible es mostrar la insostenibilidad de un modelo de sociabilidad que pretende ser universal. Categorías como el éxodo –en la terminología de Negri y Hardt– o la deserción –en las palabras de Virno (2003)–, aunque sean metáforas interesantes desde el punto de vista de la resistencia a un orden funcionalista y política, eluden la necesidad de contribuir a un cambio institucional. No solo importa la posibilidad de la revolución sino pensar en el día siguiente, lo más difícil. El involucramiento de las instituciones se muestra así fundamental.

Todavía este tipo de planteamiento de eliminación del Estado padece de una mitología de anulación de los antagonismos (Mouffe, 2013), algo que se puede encontrar también en la filosofía habermasiana del consenso y de una comunidad universal de actos lingüísticos. Según Mouffe la anulación de las diferencias y del antagonismo ni siquiera es deseable y por eso se constituye como la principal crítica de las filosofías de Hardt y Negri⁸¹, bien como del constructivismo de Bruno Latour (2008). Byung-Chul Han, por

⁸⁰ La fotografía documental puede tener un efecto perverso. Al exponerse la pobreza y miseria de algunos se muestra a los otros –en una sociedad donde la empatía es un valor cada vez menos fomentado– que, al final, la situación individual del que ve no es el límite de la precariedad. Puede ser así una reafirmación de la marginalización del excluido, un segundo reenvío a su suerte. Así encontramos los gigantes o enfermos mentales de Diane Arbus, fenómenos de circo o atracción turística. Así vemos la fotogenia de los desviados de los barrios sociales de Josef Koudelka, o los obreros de Stiglitz. ¿Se trata de información crítica o de reproducción de mundo en una imagen-producto-de-consumo? La fotografía documental muchas veces sirve fines más conservadores que propiamente revolucionarios. En el primero sentido la asistencia social será más una forma de domesticar marginales que una respuesta al problema social que expresan. Así, víctimas de la sociedad, esoteros se vuelven segundas víctimas de la cámara fotográfica, entre la denuncia impotente y la complicidad individual, más allá del ansia de exponer la flexibilidad humana.

⁸¹ Preciado, lectora de Foucault, es también una crítica de la democracia directa en su acepción italiana. Afirma que Hardt y Negri no llegan a las últimas consecuencias en sus teorías sobre el capitalismo actual y su multitud es un conjunto de cuerpos asépticos, sin sexo. Para ella el motor capitalista de la producción es hoy el control farmacopornográfico de la subjetividad. A través de sus palabras: “(...) la mayoría de estos análisis se detienen en su descripción de esta nueva forma de producción cuando llegan a la cintura” (Preciado, 2008, p.35). El cuerpo excitable, el sexo, la seducción y el placer están en el centro de la política actual. La exploración de la potencia actual o virtual se da a partir de la excitación direccionada a un sinfín de posibilidades mercantiles. Para confirmar su tesis afirma que en el ámbito posfordista el negocio de la industria del sexo es el más rentable en internet. Solo comparable a la especulación financiera, a la industria de la guerra o de las farmacéuticas. En ella la inversión es mínima, de venta directa y pudiendo ser producida en tiempo real. La satisfacción puede ser también inmediata con el consumidor en frente de imágenes en un cualquier portal digital (Preciado, 2008).

ejemplo, es uno de otros críticos de las teorías posmarxistas de la multitud, ya que no la considera un agente máximamente racional en su potencial autogestión y que los ideales de la transparencia apenas significan para estos movimientos una perversión fundamental de las relaciones sociales, una sociedad donde se hace necesario vigilar, monitorizar y punir antes que todo (Han, 2013). También ve que la multitud está lejos de ser transparente cuanto más no sea por el hecho de que los poderes que la administran y regulan tampoco lo son.

4.1. Un sujeto maleable en la era de los deseos maquínicos

El tono emocional del capitalismo contemporáneo parte de la idea de la capitalización del sí mismo en un paroxismo: capitalización de todas sus emociones, relaciones, contactos, capacidades... Por esta vía, el capital se ve inseparable de su persona y será a la vez el capital la máquina de subjetivación por excelencia (Lazzarato, 2013). La psicología y la psiquiatría tienen sus responsabilidades en el proceso de formación de personalidades adaptables a un determinado régimen productivo. La percepción social de enfermedades como la depresión están asociadas a la evolución de las ciencias médicas y la industria farmacéutica muestra que la cuestión del equilibrio mental es hoy fundamentalmente una cuestión estrictamente técnica (de reequilibrio bioquímico del cerebro o de adaptación a las reglas sociales). Foucault ha iniciado el proceso de la crítica de la clínica en su historia de la locura (1967). Estas ciencias han tenido el difícil trabajo de discernir el espacio problemático que medía la normalidad de la anormalidad. La enfermedad mental ha sido muchas veces una estrategia política y disciplinar para normalizar disidentes. Y la psiquiatría la forma cruel de compasión y disciplina normalizadora de las multitudes como defiende el psiquiatra de origen húngaro Thomas Szasz (1994). Lo mismo es decir que se puede ver en ellas la forma de una estrategia general –intencionada o no– para volver patológica la diversidad humana. En los años 60, sintomáticamente, se publica una obra fundamental intitulada *El mito de la enfermedad mental* donde se presenta el *loco* como aquel que cuestiona, incomoda y acusa (Szasz, 2008).

No se sabe por cierto la naturaleza de las relaciones entre los desórdenes mentales y el tipo de sociedad donde se insertan, pero cada vez más se reconoce la importancia del contexto en la formación del individuo y de su supuesto equilibrio. Autores como Bernard Stiegler (1994, 1996, 2001), Han (2012, 2013, 2014) y Ehrenberg (1998) no menosprecian

esta relación. Iván Illich (1974), al respecto de las relaciones entre ciencias e industria, afirmó que en un cierto sentido es posible que haya sido la industrialización la que más benefició con los progresos en medicina, más propiamente que al ser humano mismo. De ese modo, la medicina ha tornado posible maximizar el número de personas capacitadas para trabajar con regularidad y eficiencia en condiciones muchas veces degradantes. De modo similar, la psicología permitió el desarrollo del entrenamiento de sus voluntades para hacerlo. La innovación médica ha sabido por eso esconder y paliar las víctimas de la agresión industrial, como los pacientes de enfermedades mentales, del envenenamiento y de la polución medioambiental (Illich, 2011, p.56). Ha gestionado y minimizado los daños globales muchas veces en nombre del bien estar y de la salud de la población.

A parte de la conformación mental a partir de ciencias como la psicología o la psiquiatría, la industria del *marketing* y publicidad ha tenido también su importante papel. No es así fortuito que Edward Bernays, sobrino de Sigmund Freud, haya sido pionero en las relaciones públicas y en la propaganda en EE.UU. Ha sido el responsable por la introducción y aplicación de la idea de deseo inconsciente al *marketing*.

Las personalidades productivas han sufrido también la retórica del emprendimiento que ha sustituido la moral del trabajo de la ética protestante. Hoy sus versiones *light* son el *personal coaching*, *workshops* en liderazgo y sesiones de autoayuda para la paliación de las consecuencias de un régimen general de precarización laboral y esclavitud moderna. Ellos sufren la popularización de los *slogans* de saberes médicos, psicológicos y técnicas de meditación orientales aplicadas al mundo del trabajo y a la vida urbana.

El individuo o personalidad de éxito es votado a una concepción muy limitada de autonomía y proactividad. De este modo, habita una pléyade de contradicciones: se le exige que sea autónomo en un contexto económico donde como trabajador o parado está ya en las líneas de la exclusión y sumisión universales. En cuanto consumidor sus deseos están tecnológicamente forjados por una economía y política fundadas en un ideario de libertad donde cada escoja es, al final, una elección forzada (Zizek, 2014). Todo se ha vuelto opción de consumo siendo que la política no es en este caso excepción (Dean, 2009).

4.2. El individuo del rendimiento: auto-explotación y emprendimiento

Muchas veces la libertad económica de un país es el mote de la esclavitud de su pueblo. La libertad de expresión personal e intimista en una plataforma digital es el modelo

de expresión del hombre creativo contemporáneo que tiene la ilusión de actuar así políticamente cuando a lo mejor se encuentra en un acuario de comportamientos tipificados (Ippolita, 2012).

La explotación de la libertad personal es el cúmulo de la eficiencia tornada máxima de acción. Mediante ella sus datos y confesiones privadas son agenciados en la elaboración de perfiles de consumidor cuando no para otros fines. Mediante su expresión el usuario refuerza un sistema de producción de signos –semiocapitalismo, según Virno (2003)– y es al tiempo precarizado en su capacidad de expresión. La misma tecnología de Facebook, al pedir creatividad y movimiento a sus usuarios, es de modo paródico un *mash-up* de tecnologías que logra estar en el mercado en virtud de la publicidad contextual y de la explotación de los perfiles de sus usuarios.

Esta llamada a la creatividad y a la autoexpresión muestra el carácter estético que se exige a la esfera laboral. La transformación estética del trabajo y del sistema productivo representa una absorción de las críticas al capitalismo industrial del siglo XIX. Contra la visión avara del capitalista industrial se presenta la idea de un empresario aparentemente no solo preocupado con la gestión racional de sus recursos, sino también por el entorno ambiental como por el bienestar de sus funcionarios. Muchas veces los niveles de (aparente) preocupación alcanzan una tal proximidad que hacen recordar la relación feudal aparentemente patriarcal entre un campesino y su señor.

La moralidad ecológica de las empresas muchas veces es solo una forma de viabilizar la explotación de otros nichos de mercado y la acumulación por otros modos. En la esfera laboral se pretende dar un ambiente al tiempo familiar y democrático, no sin cierto paternalismo difícil de explicar. Ya no se dice que el jefe mande, antes que sugiere, indique y abra la cuestión a debate, aunque al final solo su opinión cuente. El contexto aparentemente informal intenta mascarar al final un régimen profundamente jerarquizado. Se pretende dar la ilusión de que el empleado no sea ya una mera pieza irracional y embrutecida en la cadena productiva. Se le da la ilusión de que no es sumiso a la jerarquía. Es de este modo que el viraje toyotista de la economía en los 70 ha sido así también y sobre todo un viraje lingüístico. El capitalismo siempre se renueva por expansión y creatividad hacia nuevos dominios destruyendo las lógicas anteriores (Gorz, 1999; Mandel, 1999). Presentemente algunos autores señalan también esta mudanza terminológica de la posguerra de acuerdo con la emergencia de la posmodernidad (Jameson, 2014). Aunque no de forma muy precisa se indica que es un régimen aparentemente más emotivo donde los valores de la comunicación irán a sustituir la pesada moral burocrática victoriana. La

emoción pasa a ser la figura más fiel de la libertad singular al paso que se vuelve objeto de consumo en *reality shows*, *talk shows* y *bestsellers*. Una de las paradojas centrales de la sociedad actual.

Con la fluctuación emocional en un régimen donde ya no hay espacio para identidades tectónicas términos como la lealtad o el carácter ya no harán parte del léxico de las relaciones entre personas. Se promueve la idea de que los trabajadores ya no son explotados y de que en términos de estatuto están muy por encima de los proletarios industriales. Esta idea de exclusividad ha sido inclusivamente presentada también a los inmigrantes recientes de los países dichos desarrollados que se quieren demarcar de la inmigración de los años 60 y 70 del siglo pasado. Se pretenden afirmar que ellos son más cultos y virtuosos que la generación que ha tenido que salir para garantizar su sobrevivencia más inmediata. Pero en realidad esa diferenciación es ilusoria y, más grave, insolidaria.

Los estudios de Elton Mayo en la empresa *General Ellectric* indican que la insatisfacción de los trabajadores, un factor que perjudicaba la productividad, podría ser combatida apenas con la inducción del sentimiento de que ellos se sintiesen oídos (Mayo, 2005). No es que se les hiciese caso de sus problemas reales pero antes que pudiesen tan solo hablar de sus problemas con alguien que aparentase autoridad (Illouz, 2006, p.35).

Mientras la mentalidad victoriana se disuelve, el hecho es que sus restos están más fuertes que nunca. Más específicamente el sentimiento de culpa y la responsabilización hipertrofiada. Se le induce al marginado la idea de que él es el responsable por su situación.

La idea de transformarse el trabajador en un empresario es astuta una vez que se le muestra que, al final, no pertenece a las clases explotadas. Es único y exclusivo. Es de otra categoría. Esta estrategia ideológica socava la consciencia social de la lucha de clases. La lucha de clases es transferida al interior del individuo. Él va a ser el verdugo y víctima de sí mismo, un sujeto de rendimiento que sumará *records* personales, que entrará en competición consigo mismo, que coleccionará los datos de sus carreras y ingestión de calorías (Han, 2012, 2013). La *orthorexia* –la preocupación exagerada por comida saludable y otros hábitos de vida sanos– es otro síntoma de su obsesión por el control absoluto de todas las variables de su existencia.

En el telón de fondo, es fomentada la idea de que la ambición de ser se relaciona con la ascensión social. Ser de clase trabajadora es como algo de lo cual uno debe avergonzarse. Un poco el sentimiento de Eth en *El invierno de mi desazón* por trabajar en una bodega cuando podría ser su dueño. Steinbeck (2002) en esta obra ha reflejado las raíces del afán

por la propiedad privada como fuente de moral personal, no se sabiendo hasta qué punto logró ser su crítico.

La auto-culpabilización de los marginales muestra, al final, no la neutralidad del económico, sino su politización. La aparente neutralidad de la economía a partir del lenguaje de expertos indica un sistema de pensamiento único de la globalización neoliberal. El modo como se relatan periodísticamente los acontecimientos económicos refleja, por otro lado, una incomprensible antropomorfización y una infantilización generalizados: “los mercados han abierto nerviosos e inestables...” Con gran frecuencia se da el acento en el estado psicológico de los mercados: nervosismo, ansiedad, desconfianza. Al tiempo se procuran explicar las crisis como la griega a partir de la corrupción de sus ciudadanos comunes⁸² en vez de procurar comprender las relaciones de poder internas a Europa y al globo.

La contradicción existe cuando países como Portugal y Grecia se vean en la situación insólita de sus parlamentos aprobaren una subida de impuestos sobre sus pueblos al paso que se afirme que tal es hecho en nombre de la salvación de la nación. Expresiones como “¡vivíamos por encima de nuestras posibilidades!”, “¡hay que dejar de ser *piegas*!”⁸³; “¡hay que salir de la zona de confort!”, “¡emigren!” siguen compartiendo este imaginario de repudio del común y de las personas comunes. Se llega mismo a culpar los restrictos momentos del acontecimiento mediático de las burbujas especulativas al revés de contextualizar las crisis con el diseño de las relaciones capitalistas, el papel de las instituciones financieras, el flujo global de capitales y los negocios existentes entre instituciones públicas y privadas.

Del mismo modo aparece la falacia según la cual no se puede fiscalizar las grandes fortunas ya que esas medidas desincentivan a la inversión. Pero como se sabe en Islandia o Estados Unidos los rescates financieros han servido para evitar las caídas de bancos privados y no para mejorar las condiciones de vida de la población (Stiglitz, 2015). Esa solución sigue tornando los pobres más pobres y los ricos más ricos. Todos los idearios que contribuyan para mostrar una clase media diabolizada o el desprecio del hombre común facilitan el paso de este tipo de “soluciones”.

Al tiempo, el individuo liberal, autónomo y emprendedor es una ficción útil al sistema productivo. La moral del emprendimiento surge en sociedades profundamente

⁸² José Rodrigues dos Santos, reputado periodista de los media portugueses, escritor medianamente conocido ha desarrollado un trabajo en el momento de las elecciones griegas de 2015, donde situaba los orígenes de la crisis griega en la cultura de fuga al fisco por parte de sus ciudadanos. La entidad reguladora de la comunicación social portuguesa ha deliberado que no se daban por verificadas las violaciones del deber del rigor periodístico (ERC, 2015).

⁸³ Palabra en portugués informal que designa una persona medrosa que se lamenta mucho, que se preocupa en demasía con asuntos sin importancia, valorizándolos exponencialmente.

endeudadas cuya deuda consiste en un rescate del real, o sea, de sus posibilidades intentado imponer de esta manera apenas una vía política y económica de gestión. La deuda es una estrategia de sumisión política (Graeber, 2011; Lazzarato, 2013) y apenas oculta un utilitarismo económico que pretende superar su condición histórica limitada. Desde hace 5000 años las relaciones humanas sobrepasan la dimensión meramente mercantil, como lo mostraran Marcel Mauss (1966), Graeber (2011) y Lazzarato (2013), entre otros. En esta larga historia había muchos sentidos de deuda, inclusivamente su perdón como una necesidad intrínseca a las sociedades.

5. La funcionalización de lo social

En mediados del siglo pasado, Debord (2010) denunciaba la ideología felicista de la sociedad del espectáculo. Ese ha sido el mote más conocido del movimiento situacionista. Este movimiento ha sido mal interpretado y sobre todo se ha minusvalorado el hecho de que antes de ser un movimiento artístico-cultural era el movimiento de una teoría social crítica de la sociedad moderna. Los teóricos posmodernos intentaron socavar la radicalidad de esta teoría pretendiendo ir más allá de ella transformándola en lo contrario de lo que había sido (Jappe, 2009, p.76). Se daba como urgente la creación de situaciones donde se debilitase la capa gruesa de la realidad y la letargia generalizada. El consumo, como lo precisó Baudrillard (1986), no se limitaba a objetos inmediatamente palpables, sino también a imágenes donde los individuos se encerraban en simulacros. En adelante, técnica y política se han hecho sentir más próximas que nunca. El propio pensamiento utópico ya no se aventuró en términos globales a presentar una propuesta de reforma general o a emprendimientos globales, sin que sus esperanzas hayan sido dirigidas a *gadgets* o plataformas que prometían un radical cambio.

El pensamiento utópico en tempos se ha vuelto para el imaginario del allá del mar, como la utopía de More o de autores del renacimiento tardío (More, 2012; Campanella, 2006). Pero a finales del siglo XVIII e inicios del XIX los temas predominantes pasaran a ser las máquinas, los movimientos veloces, la energía (Mumford, 2007). En parte esto justifica que las esperanzas sociales contemporáneas en mucho se depositen en el ámbito tecnológico-instrumental más que en sistemas oficiales de poder. Los propios comportamientos sociales han adquirido una capa tecnológica, en la medida en que hoy la ciudadanía –lo que hace, según la definición de Thomas H. Marshall (1997), con que uno sea miembro pleno de una sociedad– está conformada en mucho por el ritmo artificial de

los aparatos técnicos. De tal modo están interiorizados estos dispositivos que una respuesta no inmediata a un correo puede generar un problema relacional, sea profesional o personal.

La colonización del imaginario social a partir de sistemas tecnológicos tiene sus consecuencias. Términos como rentabilización e inmediaticidad ocupan el lugar central de esta sociabilidad. Aparte de sus usos cotidianos, el entorno puede volverse hostil cuando la economía utiliza la tecnología como motor de competitividad más que como mejora de las condiciones de sociabilidad. Valores como la eficiencia, la sincronicidad, rendimiento se sobreponen a la convivencialidad, socialización, solidaridad. Desde ahí también se pueden explicar los nichos de fundamentalismo y de violencia creados en el seno de las civilizaciones tecnológicamente desarrolladas. El diseño técnico-funcional de la convivencia en el urbanismo capitalista muestra, por otro lado, su total ineficacia. Es mediante esta lectura que se pueden entender las revueltas en los barrios parisienses de 2005 o las convulsiones sociales londrinas. Jóvenes marginalizados del mercado laboral y de la sociedad son despejados en suburbios deshumanizados y no ven otra salida social que la destrucción de su inmediato entorno hostil.

Las lecturas periodísticas de estas revueltas apuntan a la culpabilización exclusiva de los marginales. Muchas veces se presentan como consumidores irresponsables que apenas querían lo que no podrían comprar. Sus análisis en ningún caso abordaron el complejo tejido de relaciones socio-políticas. La hostilidad para con ellos muchas veces parte de sus propios barrios donde los *media* explotan antagonismos de generaciones. Fácilmente se les apunta la decadencia moral, la ausencia de valores constructivos en las generaciones más jóvenes, el consumismo y la delincuencia. Es como si los parias sociales fuesen al final los responsables del derrumbe de toda una civilización y cargasen con las culpas de un sistema diseñado para su propia explotación. En una misma clase se da una diferenciación que impide una visión de solidaridad y vulnerabilidad compartida. Es difícil en este contexto generarse o visualizar causas y luchas comunes.

Culpabilizar las clases más desfavorecidas es una estrategia común, donde se asocia el paro a la falta de actitud. El individuo es al final culpable de un entramado de relaciones que se dibuja a larga escala en función al final de una determinada representación de la tecnología y conocimiento. Muchas veces son los expertos que confirman las lecturas inmediatistas, psicólogos, sociólogos y comentaristas políticos. Las sentencias apuntan generalmente a un tono moralista donde las culturas así consideradas marginales tienen carencia de ejemplos de autoridad. Pero este tipo de aporías no tiene que ver con la falta de

vigilancia policial en las calles, antes con una incapacidad institucional de responder por medio de las prácticas oficiales de representación política.

5.1. Globalización tecnológica y neoliberalismo

La globalización tecnológica en cuanto supuesto proyecto de innovación social ha fallado rotundamente. No se vive en una aldea global, sino se construyen nuevos muros (Sloterdijk, 2007), fuera de ellos se quedan millones de personas, como los inmigrantes de Siria a puertas de Hungría, o en la frontera entre México y Estados Unidos donde Donald Trump quería fundar un muro pagado inclusivamente por los propios mejicanos. Los cuerpos de millones de personas que sobran en el proceso globalizador en cuanto diseño político devuelven los parados, los desahuciados, los jubilados en la miseria y los que están al margen de cualquier asistencia social. Este fallo total no es solo para uno de los lados. Pero es progresivamente una crisis también global y civilizacional.⁸⁴ Una crisis de todos, de un modelo civilizacional en decadencia.

El concepto de globalización encuentra sus orígenes en el imperio romano y en el imperio otomano e también en el denominado descubrimiento del Nuevo Mundo. Con la revolución industrial y con el desarrollo de vías de transporte y comunicación más eficientes ha podido entenderse este término en un sentido más abarcante. Pero fundamentalmente en los años 70 y 80 del siglo pasado la globalización de forma más contundente dejó de tener un sentido estrictamente económico alastrándose al dominio político, social y cultural (Riesgo & Alonso, 2011). La dimensión de los problemas fue de ese modo agudizada y las tecnologías informacionales han tenido y tienen un papel estructural en este cambio.

Según el paradigma neoliberal la globalización económica debería ser limitada por las leyes de auto-regulación de los mercados. En ese sentido, la globalización se ha transformado en una parodia de relaciones entre culturas, una vez que homologó las relaciones según las reglas del intercambio y de la competitividad. Solo las diferencias culturales posibles de ser mercantilizadas pasan a interesar. Pero en un contexto de precarización global se sabe que han sido los Estados a rescatar y a salvar los agentes

⁸⁴ “Se necesitan políticas para un crecimiento sostenible, equitativo y democrático. Esta es la razón del desarrollo. El desarrollo no consiste en ayudar a unos pocos individuos a enriquecerse o en crear un puñado de absurdas industrias protegidas que sólo benefician a la élite del país; no consiste en traer a Prada y Benetton, Ralph Lauren o Louis Vuitton para los ricos de las ciudades, abandonando a los pobres del campo a su miseria. Que se pudiese comprar bolsos de Gucci en los grandes almacenes de Moscú no significó que el país se había vuelto una economía de mercado. El desarrollo consiste en transformar las sociedades, mejorar las vidas de los pobres, permitir que todos tengan la oportunidad de salir adelante y acceder a la salud y a la educación” (Stiglitz, 2010, p.313)

económicos de situaciones de profundas crisis. Un sistema neoliberal eficiente exigiría mercados perfectos y sistemas de información perfectos, supondría una abstracción total de la condición humana. No hay vínculos perfectos entre personas de carne y hueso y bancos, o entre promotores inmobiliarios y políticos. La reciente quiebra de la bolsa china es un ejemplo esclarecedor. Las dinámicas prácticas apuntan vastos sistemas de corrupción, una excesiva carga fiscal de los trabajadores, una posibilidad de movilización global sin trabas al capital, y el chantaje como arma política de las empresas en relación a organismos públicos (amenazas de deslocalización...). El mismo chantaje a pequeña escala es cultivada en redes sociales digitales que “obligan” a ceder a las presiones y despotismos de pequeños comportamientos normalizados en hábitos y actitudes *on-line*.

Los beneficios del espacio global se reparten de forma desigual, los países subdesarrollados no integran organizaciones internacionales según las mismas condiciones que los países centrales, como EE.UU., Inglaterra o Alemania. La distribución de los riesgos del desarrollo tecnológico y económico es desigual. Los más expuestos son aquellos que sufren más sus consecuencias: países pobres, clases bajas, excluidos, precarios (Stiglitz, 2010; Rifkin, 2015). La globalización uniformiza los procesos de simbolización y significación cultural de las comunidades locales. Este es su falso universalismo. La tecnología es su móvil, pero también puede convertirse en una solución de retorno a la ciudadanía. Algunas herramientas digitales pueden por lo menos debilitar el monopolio industrial en la esfera de la cultura, de los derechos de autor impidiendo que el intercambio de ideas y la actividad científica sigan las leyes del mercado. Wikipedia surge aquí como un ejemplo fundamental de colaboración colectiva. El *software* libre (Stallman, 2004) y el *software* de código abierto son prácticas que comprueban la posibilidad de que la innovación tecnológica siga el rumbo de la colaboración social (De La Cueva, 2014).

La cultura digital es muy similar al movimiento de antiglobalización en la medida que su pasado es anárquico por definición. Reivindicar el uso, manejo y transformación de la información de forma libre es demarcarse de un modelo consumista y competitivo de conocimiento. Ya no se trata de pretenderse colocar el ciudadano común con un político en un *chat* y presentar esa herramienta como “inherentemente democrática”. O de mejorar la red tecnológica en una escuela pretendiendo mejorar con eso la educación prestada. Pero, antes, alterar o modificar el código político de las relaciones tecnológicas en sí mismas. Se tratan de herramientas críticas abiertas al uso libre de la comunidad. Una forma de contribuir para el combate al monopolio de la imagen en la contemporaneidad que se precipita en la inmediatez difícilmente compatible con la dramaturgia de las interacciones

sociales. Son una forma de potenciar la introducción de un otro código en las relaciones marcadas por la tecnología. Un código marcado ahora por la herencia de las ciencias sociales y humanas (De la Cueva, 2014).

Un conocimiento libre exige herramientas libres, una concepción política de los dispositivos y medios. El audiovisual global invita al voyerismo, a los mensajes masivos de autoayuda, la preponderancia de lenguaje no proposicional y a una mezcla dudosa de sentimentalismo acrítico, entretenimiento y consumo.

5.2. La pasión por el real y la utopía pornográfica

Hay dos modos fundamentalmente diferentes pero complementarios de analizar la constitución del poder o de los poderes. En su primer análisis, que va desde Maquiavelo (1983) hasta Max Weber (2004), el poder es identificado con los dispositivos de violencia, con la capacidad de rediseñar la sociedad según los intereses de la época. Pero una segunda perspectiva, que va desde Russell, Gramsci, Foucault (2009), Deleuze (Deleuze & Guattari, 2004) hasta Zizek, aproxima el poder con el anti-poder. El poder ya no es algo que se detenga o se controle, antes es microfísico y molecular, muchas veces, semejante a lo que quiere eliminar.

El poder en sentido tecnológico, se aproxima más a esta segunda perspectiva. En el momento actual de una tendencia a la digitalización de lo social es sintomático que en un mundo poblado de pantallas, se dé la pasión por lo real (Zizek, 2005). Una voracidad dirigida al inmediato, al obscuro, al instante preciso. Es como si en el máximo de la flexibilidad capitalista experimentada se pretendiese al final el contacto con la más pura materialidad.

La necesidad de reinención hasta el extremo, de fluctuación de una variedad sin fin de mercaderías, la busca del máximo de experiencias que un cuerpo puede sufrir son señales de la urgencia de sentir el *máximo* de real posible. Sea este el intento de percibir que aún se está vivo, citando el ejemplo del relato del precario Menacho (2013) que en la incerteza de su vida laboral, encontraba adrenalina y ganas de vivir. La mala consciencia de su estado le permitía decir que estaba más vivo que nunca.

En esta busca sádica del instante (de procurar aprehender el instante, ser dueño y propietario de los demás) hay un elogio de la pasividad y de la sumisión. En contraste, se tiene la solidez visceral y agresiva del mercado publicitario. De ahí viene la reproducción sistemática en las redes digitales de cuerpos destrozados, el *shock* de un cuerpo desnudo

discapacitado, una bailarina sin piernas y sonriente. Zizek denomina esta pasión por el real de realismo pos-ideológico. A la existencia flexibilizada en múltiples opciones de mercado le queda la transgresión (o su apariencia) para saberse real. Esa repulsa de la normalidad es también un combate político al ciudadano medio. La anulación de los ciudadanos y de la mayoría, en este sentido, es también designada como pos-democracia, término acuñado por Colin Crouch (2000). A partir de ahí los políticos se comparan a la actividad mercantil de procurar aparentar agradar al cliente o consumidor, el votante.

La flexibilización de identidades en el medio digital llevará a la producción y consumo de identidades, relaciones (Preciado, 2008). Es también por eso que nunca como hoy ha sido imposible la distinción entre *zoe* y *bios* (Agamben, 2007), al contrario de las tesis de Hannah Arendt (2005). Cuerpo y mente son reformulados mediante lo que Preciado designó ser la farmacopornografía o lo que Donna Haraway (1995) entendía ser el *cyborg*. El cuerpo no será más que capital sexual y la mente fuente de capital erótico dirigido para la acumulación de las experiencias posibles.

La sociedad hipertecnologizada es así una sociedad pornográfica por excelencia en la medida en que, en el clamor de la exigencia de la transparencia total, no hay lugar para lo obscuro. La secuencia técnica de imágenes puede simplemente discapacitar la energía simbólica de la interpretación y de la negociación de sentidos. Se sabe que el símbolo, al contrario del icono, no representa una relación de analogía, es convencional y, por eso, permite un número posible de combinaciones superior a las relaciones estrictamente figurativas. Jung (2002) en su obra había subrayado que el símbolo significa más de lo que denota y expresa. Eliade (1990) ha visto en él su poder sincrético, holístico, irreductible al concepto. Pero, a la vez, si el símbolo es dirigido por la lógica de la secuencia ininterrumpida de imágenes, una lógica inmediata e instantánea, se vuelve apenas un ícono, un referente definido a partir de una relación dita realista. La pornografía, a este propósito, es además el deseo de la ausencia de mediaciones. Un contacto absoluto con el real, donde no quede nada afuera por mostrar. Deleuze y Guattari (2004) a este propósito habían definido el capitalismo según la explotación de las relaciones humanas y su codificación a partir del simbolismo de las máquinas deseantes, donde la masa procuraba la evasión y los hombres volvían autómatas en la pura literalidad.

La ciudad global ya no es la de Bentham, sino por intermedio de una psico-política, persigue adentrarse en el pensamiento de los encarcelados. De ahí la pregunta *facebookiana*: ¿en qué piensas? Y la exigencia que a cada perfil corresponda a una persona real *sin diferencia* – un ícono fiel de lo que es. Los *big data* y el *microtargeting* son herramientas que permiten

tornar la vida cotidiana de los individuos en un recurso economicista, además sobre el *chantaje social* de situar cada uno en su lugar visible: grupo de amigos, relaciones familiares, sitios más visitados, películas favoritas... Los *big data* permiten una recopilación y aglomeración de informaciones que se compran y se venden. El *microtargeting* permite una personalización de las formas de propaganda y persuasión publicitaria. Hay en todo esto un cierto paternalismo libertario, ya que se asume que es necesario dirigir a los individuos para que tomen la decisión correcta.

La dramaturgia y ficción –Martha Nussbaum (2010) atribuye una facultad inherentemente democrática a las disciplinas humanísticas, a la literatura y al arte por la posibilidad de cultivo de la comprensión y empatía, de la sensibilidad ante los otros– de todo discurso son así afectadas por la preponderancia de la imagen. El “me gusta/no me gusta” de Facebook lo retrata de modo particular. La profusión de medios de comunicación es asociada a una sincronidad y homogeneización que se alimentan del capital informacional que se dé de forma inmediata, que sea posible ser expuesto en un régimen de *post-privacy*. Hay empresas como *Eliminalia* que se dedican a cuidar de la reputación digital de los usuarios, cuando el olvido debería ser un derecho no mercantilizable (Floridi, 2014). No se entiende porqué figuras públicas tienen que justificar sus comportamientos íntimos de foro exclusivamente privado en frente de una audiencia global. El reciente *hackeo* de Ashley Madison por parte de *Impact Team* no solo ha demostrado que la plataforma no borraba los datos de las cuentas eliminadas sino que también propiciaba situaciones de chantaje donde se exigían *bitcoins* a cambio de silencio. La fidelidad o infidelidad –conceptos muy problemáticos y de claro marcado burgués– son asuntos que solo conciernen a los afectados y no deben constituirse en temas de moralización o de culpabilización pública.

Los moralistas de la transparencia olvidan un dato fundamental. La transparencia es imposible incluso de sí a sí mismo. La transparencia emerge donde la identidad es puramente funcionalizada, en un tejido social donde la confianza ya no puede ser requerida. La transparencia es un régimen totalitario de monismo ontológico de la identidad, del infierno del igual y de lo normativo. La temporalidad dominante es la de un tiempo despolitizado, sin destino o evento, movido apenas por la inmediatez del presente y por el acoso de la conformidad de los comportamientos. Mera externalidad de un mundo intercambiable que se ha perdido entre el cálculo de equivalencias, precipitado para la extracción dócil de datos del cotidiano de los usuarios y para el control tecnológico de las subjetividades: *lexomil*, *prozac*, *speed*, *ecstasy*.

Es de referir que en la historia han ocurrido formas de liberalismo benéficas para la sociedad. Las que han permitido libertar el ser humano de los lazos corporativos y religiosos del siglo XVIII que encarcelaban el hombre en un mundo de desigualdades tan simplemente justificadas por la jerarquía. El desarrollo de grandes metrópolis ha traído la facilidad y la libertad independientemente de los lazos opresores de un mundo rural de la subsistencia, fomentando la posibilidad de lucha por la singularidad personal. La *Tierra de nadie* de Antonio Pennacchi (2014), aunque seductora y sibila, no es propiamente el reino de la libertad para mujeres u hombres⁸⁵. Pero la versión ultraliberal ha renegociado los lazos de interdependencia subyugando precisamente esa singularidad de la ciudad impersonal. Y lo ha hecho precisamente a partir de la miserabilización de lo social.

5.3. La proletarización de lo público

Hace falta una semántica que articule otras interpretaciones más allá de la libertad individualista y de mercado. Hay formas de representación y prácticas sociales que son también dispositivos de mantenimiento de la servidumbre y perpetuación de la producción colectiva del orden inmanente. El espacio vacío dejado por las desilusiones con las utopías históricas ha sido rellenado por la euforia de la movilidad tecnológica. Pero ese es el mismo régimen que lleva los pobres y excluidos a su paradoxal inmovilidad social (Zizek, 2005).

Políticos como Sarkozy son, al final, muy próximos de las tesis neoconservadoras americanas. Al paso que son obedientes a las altas finanzas lo hacen en nombre de la supuesta identidad nacional y en la conservación de valores como los de la familia, signifique lo que sea en contexto global y despersonalizado. Ese mismo discurso insertado en una lógica de castigos y recompensas, es el mismo de donde salen marginalizados los extranjeros como los jóvenes de *Banlieue*. O uno de los muchos discursos de Donald Trump, hijo y nieto de inmigrantes, que quiere hacer pagar a México por un muro fronterizo.

La lucha por la pertenencia a un grupo se hace sentir en sus niveles más despiadados. Se ha diluido en el tejido social una estrategia utilizada típicamente por los regímenes fascistas: el culto al líder. Frecuentemente vemos personalidades famosas del mundo del

⁸⁵ Masivamente se ofrecen estímulos a un aparato sensitivo ya en sí sobreexcitado. Modalidades nuevas de ocupar el tiempo, nuevos programas que no es necesario que se busquen. Los contenidos tienden a la superficialidad y a la impersonalidad. Ahí, donde el individualismo ha despuntado, es precisamente donde va a decaer en una cultura adherida a la variabilidad de objetos y a una coincidencia con ellos y su lógica. Cada vez será más difícil la individualización espiritual en un mundo saturado de imágenes y de *modes d'emploi*. Esa misma cultura puede conducir a las excentricidades más arbitrarias, desprovistas de una narrativa en nombre de una individualidad o singularidad que son negadas al inicio (Simmel, 2002).

fútbol o de la televisión recomendando productos, experiencias, opciones políticas. Se genera un sentimiento de pertenencia al grupo de los bienes exitosos por la mimetización de sus opciones de consumo. Una ficción engañosa en la medida en que permite tener a los más desfavorecidos la ilusión de pertenecer a una élite y la ilusión de que tal deseo les sea benéfico. Tal fenómeno describe la idea de que hasta la opresión y la segregación sociales han sido mercantilizadas. El carácter mercurial admitido en los discursos del líder hoy es asimilado por la cultura de la auto-exposición y del exhibicionismo íntimo (global) donde redes digitales permiten una catarsis política de insulto a los políticos sin consecuencias⁸⁶.

El discurso político confirma también una demarcación entre amigos/enemigos e impulsos de una cierta paranoia en lo impersonal “aquellos que piensan que nosotros”... Repeticiones, reiteraciones y manifestaciones viscerales de pasión atraviesan de igual manera la propaganda actual. Pero fundamentalmente la diferencia entre las técnicas del discurso fascista y las técnicas contemporáneas incide sobre la figura patriarcal. La tendencia tanática en la designación freudiana de disolución en el magma arcaico. El sujeto, para las masas del totalitarismo, es apenas un recuerdo de la edad de oro. Hoy el individuo es la figura del año de la revista *Time*. No se espera que ninguno líder exterior exprese lo que está latente. Las redes sociales digitales son medios donde la gratificación personal puede llegar al límite del narcisismo en esta potenciación del yo en un estanco. Operan como una *catarsis* y un paliativo de las injusticias sociales, favorecidos y promovidos en parte por la ideología del multiculturalismo comercial (Zizek, 2003).

El multiculturalismo ha servido también para despolitizar los espacios culturales. La visión de las élites mundiales, influida por esta comprensión presenta la visión propia de un turista (Lasch, 2007)⁸⁷. Y, en la medida en que están cada vez más separadas de la grande mayoría, más peligrosas se vuelven.

En gran medida, el multiculturalismo ha sido fruto de la cultura de la tolerancia y ha permitido que el elemento vendible y cuantificable de las culturas pudiese ser experimentado en el mercado. El multiculturalismo es, por eso, una fuerza conservadora y

⁸⁶ Adorno (2001) defiende que hay en la propaganda una identificación entre el líder y la masa. Se convierte en un vendedor de sus magistrales defectos, a él le son permitidos los comportamientos vedados al ciudadano común como las excentricidades, el egocentrismo y la auto referencia constantes en tonos aparentemente confesionales. Una identidad que los oyentes sienten, espejan y subliman. El líder apenas expresa aparentemente lo que ellos piensan en el egoísmo de su privacidad, o por lo menos eso se quiere inducir. Ross, 2009, p. 21: “Las cualidades no conformistas una vez cultivadas como garantías de una cuasi-autonomía de los dictámenes del mercado, son ahora la clave para las almas creativas con trayectos profesionales con portafolio para integrar las “cadenas globales de valor”, lo que es central para la nueva topografía de los mercados creativos.”

⁸⁷ “Las nuevas élites sociales solo se sienten en movimiento en casa, de camino a una conferencia de alto nivel, en la ceremonia de apertura de una nueva tienda franquiciada, en la apertura de un festival de cine internacional o en una estación de turismo completamente virgen. Su visión del mundo es la de un turista – perspectiva que tiene poca posibilidad de motivar amor por la democracia” (Lasch, 2007, p.18).

un axioma al servicio de la globalización de las desigualdades enmascaradas de opciones estéticas (Bauman, 2013). Se puede acceder a la exterioridad o imitación ritualista de un comportamiento exótico, una manera de vestir o una tradición excéntrica, una manera de cocinar sin cualquier relación afectiva. Se regresa a casa como si una experiencia más se hubiese acumulado. Estas experiencias son *checkpoints* de consumo y entretenimiento que vuelven colorido el pasaje del tiempo. La *catarsis* de las injusticias sociales es vivida como parodia de la vida real, pensando, por ejemplo, en un *reality show* portugués que dividía en dos los tipos de concursantes: los pobres y los ricos, una parodia de las efectivas relaciones económicas y sociales, al final. Los sueños de un mundo mejor son utilizados para legitimar la perversión del presente y ese es el problema de la estrecha proximidad entre la mentalidad poscolonial y el ideario capitalista de la globalización (Zizek, 2003).

La lucha de clases se vuelve un espectáculo de la vida real, un producto a ser consumido, a la vez que se dirime la revuelta y el sentimiento de injusticia social. Es una estrategia más en el vasto proceso de licuefacción de la identidad de los trabajadores y pobres. El discurso oficial convierte el trabajador en un *performer* artístico y virtuoso, haciéndole pasar la idea de que el ya no es un mero asalariado, dependiente, embrutecido e ignorante. Ya no es el parado o el dependiente, es un *freelancer*. Se trata de una intensificación de lo que Debord (2010) anunció en los años 50: la idea de que la existencia se materializa en el espectáculo, pero a partir de los auspicios de una fraude escénica. Pero Debord, al contrario de lo que muchos de sus críticos sustentaran, no ha sido un crítico de los *mass media*. Su teoría es más profunda y alerta de la separación entre las esferas de la economía, política y arte. A esta constatación se le añade la exigencia de una sociedad diferente de la máquina autónoma y abstracta puesta a producir para (casi) nadie en la tiranía del mercado. El mundo con la materialidad de sus injusticias pasa a ser consumido como producto digital. Y por su desustancialización en el desfile incesante de imágenes promueve, al final, una fijación de papeles, cuerpos, funciones más tectónicas que nunca. *El mismo mundo de las repeticiones y pobreza de lo masivo audio-visual* (Leroi-Gouhran, 1988).

El capitalismo ha sido presentado como el resultado indefinible de los modos productivos y de su aliado, el conocimiento tecno-científico. O hay quien defiende que el capitalismo es dado como una forma natural de la sociedad (Fukuyama, 1992). No es casual que la posmodernidad venga a corroborar esas tesis. Se define precisamente a partir de la alteración del sistema productivo en los 70 y, probablemente, la técnica artística que le es más familiar es el *pastiche* (Jameson, 2014). En ella se declara el fin de la originalidad y precipita un suyo sucedáneo en una ilimitada *ars combinatoria* de estilos muertos. Del mismo

modo se ha declarado que no se pueden inventar nuevos mundos. Arquitectos como Robert Venturi o Michael Graves traducen esta percepción generalizada para la arquitectura donde la percepción de volumen y espacio se desvanece en los edificios. Pero la gran mayoría –contradicción absoluta– experimenta la crueldad de la materialidad de la historia (Bifo, 2009a; Tronti, 1966, 2012).

La pérdida de convicción política por parte de los ciudadanos se puede comparar a una guerra civil molecular. La perversión de los sistemas democráticos permite, por otro lado, la ascensión de regímenes o facciones totalitarias. Pero, también permite la construcción de canales alternativos al poder como el crimen organizado. En tiempos de crisis, el terreno es propicio a que se creen mecanismos de manipulación del propio Estado. Un Estado dentro del Estado ha sido el logro de un grupo organizado en Chicago de los años 20 que ha colocado el conjunto de todo el sistema político a sus pies (Enzensberger, 2009). Pero otros casos son conocidos, como el ejemplo los negocios entre entidades públicas y privadas que, en el caso portugués, ha perjudicado el Estado aprovechando el suelo fértil de la impotencia política y de la descreencia generalizada de la población.

Culturalmente se está más sensibilizado a la sencilla oposición entre democracia y totalitarismo, pero se olvida frecuentemente hasta dónde puede llegar el espíritu emprendedor. Pero las organizaciones mafiosas prestan una lección fundamental a la historia. Se tratan así de hombres y mujeres pragmáticos, líderes, emprendedores que, no se oponiendo exactamente al régimen democrático, extienden la corrupción a todos los niveles instaurando reglas propias. De este modo Al Capone se tornó el dueño de Chicago en el tiempo de la ley seca. Figura al lado de Einstein y de Mahatama Gandhi como el hombre más importante del 29. Y muchas veces mediante un asesinato en una cualquier película se recuerda su célebre frase: “No es nada personal, son solo negocios”. El mafioso siciliano o el gánster americano son aparentemente hombres cumplidores, de éxito. Se podría hasta decir que son el hombre modelo de las democracias liberales. Enzensberger en su estudio sobre la mafia afirma que el pueblo italiano confiaba en ese sistema alternativo porque el poder oficial estaba corrompido y decadente. Y es este el modelo del individuo emprendedor de la economía y política actual que carga en si la responsabilidad de su propio éxito en una sociedad donde el lugar de cada uno es cada vez más producido colectivamente por las relaciones entre la industria, la economía y la tecnología.

5.4. Dependencia y capitalismo

El capitalismo tiene también sus flaquezas. Hay una necesidad de apropiaciones de relaciones que en sí mismas no son capitalistas. La estructura no funcionaría si no hubiese relaciones no mercantiles. Muchas veces cuando es encontrado un nuevo nicho de mercado eso se da a partir de la vampirización de esas relaciones sociales basadas en el don. La apropiación privada de las relaciones del don las re-direcciona para una lógica acumulativa de autodestrucción. Y si, antes, con el inicio del proceso de industrialización, eran tierras comunales y estilos de vida los que se encontraban en riesgo, hoy la dominación puede llegar al patrimonio común, como la cultura, las facultades intelectuales, los bosques, sistemas de agua y el propio aire.

El sistema económico-político, cuyos focos de poder se encuentran intensamente concentrados, está reducido a un número muy restricto de corporaciones y empresas multinacionales, bien como esa figura difusa de los inversores internacionales. Sus decisiones y estrategias de mercado afectan a todo globo sin que pueda haber participación pública en su estructura dado el régimen profundamente jerárquico de sus organizaciones. Ellas están entregadas al poder de muy pocos y, todavía, afectan millones de vidas al paso que fomentan la devastación ecológica del planeta. Con las tecnologías de información y comunicación en el centro, la interacción humana es semantizada a partir de performances pretensamente comunicativas. El sistema de incomunicación generalizado en que se transforman las plataformas digitales también no ayudó. La ambiencia comunicacional, el individualismo mercantil se transforman en parálisis política en el acceso a la información y a la participación en actos efectivamente comunicativos y políticos. La despolitización apenas favorece el libre flujo de capitales en lo que Badiou designó como siendo el capitalismo-parlamentarismo (Badiou, 2012) o corporativismo internacional. Es el rostro más visible de la separación entre poder(es) y política, la separación entre el electorado y la ciudadanía del espacio de flujos extraterritorial, globalizado y despolitizado (Bauman & Bordoni, 2016).

La despolitización del espacio público sucede de la apropiación capitalista de las energías psíquicas sociales y creativas, de la aceptación generalizada de la necesidad de los automatismos económicos y tecnocráticos. La repolitización empezará con una otra mirada hacia las redes tornadas invisibles de la solidaridad social, de las dependencias en relación a los demás y con la aceptación de la vulnerabilidad humana en el núcleo de su condición y, por eso, compartida por todos, política en su esencia.

6. La cultura de los comunes

Frecuentemente expresiones como “sociedad del conocimiento” o “economía del conocimiento” son indistintamente usadas por instituciones como es el caso del Banco Mundial (BM, 2003), siendo la parte más visible de la erosión cultural inherente al capitalismo actual. Grupos y movimientos como *Krisis*⁸⁸ y autores como Robert Kurz (2009a, 2009b) o Norbert Trenkle (Lohoff & Trenkle, 2014) han alertado para estos cambios al tiempo lingüísticos y políticos. Apoyada en teóricos como Castells (2005) y Rifkin (2000), esta terminología fue adoptada largamente por el marco institucional. En sus idearios profesados la economía del conocimiento se definiría por el uso intensivo de las tecnologías de la información, por la innovación tecnológica y por la reducción planeada del tiempo de vida de los productos —obsolescencia programada (Latouche, 2012). También se definiría por la integración de la economía mundial en un vasto globo de comunicaciones instantáneas y por la supuesta mejora de vida de los individuos en el acceso a los servicios o a la tercerización de la sociedad. Por otro lado, un tal ideario concibe el papel de conocimiento y de la educación como un recurso y un servicio que forma y torna disponibles al régimen de mercado seres humanos eficientemente funcionalizados a las supuestas necesidades o demandas sociales.

En este contexto, la educación es un medio de saqueo del precariado mediante su mercantilización al punto del capitalismo ser denominado educacional. Esta educación es fundamentalmente direccionada para la formación en el crecimiento económico y la competitividad. Millares de estudiantes, especialmente en Gran Bretaña y en Estados Unidos, están endeudándose para soportar los costes de su educación, al paso que sus universidades se transforman en marcas globales como en el caso de la Sorbona, Cambridge, Oxford y Harvard, entre otras. En la medida en que la educación no es socialmente entendida como un camino hacia la curiosidad, la cultura, el aprendizaje y la empatía social, o una herramienta para el desarrollo del inconformismo, termina convirtiéndose en la preparación para conseguir un empleo y para que cada uno se vuelva competitivo (Standing, 2014). De ahí la preeminencia de los saberes técnicos en detrimento de los humanísticos. La cultura se mercantiliza y sus productos tienden a ser, en el mejor de los casos, apenas *keitsch cultural*. Todo este sistema se opone a la autonomía de los individuos como también a las posibilidades de horizontes y fines comunes para la sociedad afuera de

⁸⁸ <http://www.krisis.org/>

la mitología del mercado. Lo que André Gorz denomina *socialización antisocial* (1969, 1999) se torna cada vez más en una realidad palpable. Es hoy más difícil hablar de cultura cuando el patrón social asimilado por todos es producir más y mejor en menos tiempo. Se sabe que las obras nacidas de la producción cultural significativa como películas u obras literarias excepcionales son creaciones fruto del trabajo colectivo —en la medida en que su autor ha podido disfrutar de la sociedad— desarrolladas en parte a partir de la negación sea de la literalidad de lo cotidiano como de la lógica inmediata y primitiva del provecho o del interés a corto plazo. Son la más rotunda negación al mercado y a su sociedad de un individualismo desbordado (Bourdieu, 1999).

El fracaso de la narrativa política estatal y liberal ha puesto en el imaginario una figura irreductible que desde la obra de Elinor Ostrom (1990) tiene una importancia irrevocable: el común o, mejor, los comunes. Por veces este concepto es equivoco y ambiguo, presenta una mezcla de tradiciones y representaciones teológicas, jurídico-políticas y filosóficas. En el caso de la interpretación cristiana del bien común se da una sobrevalorización de la jerarquía y una sumisión de la *civitas* al orden divino, lo que permitiría a la Iglesia, en teoría, el dominio de las relaciones sociales. En el dominio jurídico y filosófico muchas veces se cede a las tentaciones naturalistas o esencialistas de identificar el común con una realidad aparte del sujeto o meramente externalizada, cuando la condición del común requiere ser pensada a partir de la co-actividad más que propiamente a partir de la propiedad o co-posesión (Laval & Dardot, 2015). Cuando por todo el mundo se cierran bibliotecas, se venden los terrenos de los huertos urbanos, se reducen los presupuestos de los ministerios de la cultura, se encierran teatros locales, el precariado se ve excluido del acceso a la cultura y de la posibilidad de su participación activa en la construcción de un discurso y consciencia propios. Tiene la experiencia directa del vacío social al que se precipitan las sociedades contemporáneas digitalizadas. El capitalismo neoliberal, ya no el socialdemócrata, organiza las relaciones con uno mismo y con los demás a partir del ideario de la competencia y rendimiento generalizados. Los *commons* son así entendidos como una forma precaria de la distribución de la pobreza, cuando, al final, pueden ser una vía para otras formas de producción y reproducción sociales (Caffentzis & Federici, 2014)⁸⁹.

⁸⁹ La teoría de los *commons* de Caffentzis & Federici (2014) refiere los *commons* como elementos de multiplicidad. Se trata de pensarlos a partir de la urgencia de nuevas prácticas, recursos de resistencia que puedan crear o anticipar nuevas modalidades sociales. Caso contrario, se corre el riesgo de que los *commons*, en el discurso político, no sean más que una forma de chantaje social que enmascara la estrategia de reducción de prestaciones sociales y beneficios para la mayoría de la población ya precarizada.

Una oligarquía transnacional se apropia de los bienes naturales, de los espacios y relaciones públicos, bien como del rumbo de la política y del conocimiento. Los bancos de mitigación surgidos en Estados Unidos en los años 80 apenas expresan el oxímoron del desarrollo de lo que denominarían capitalismo verde. Se trata de conciliar la cultura empresarial con la conservación de la naturaleza teniendo en cuenta los objetivos y metas del crecimiento económico. Esto queda claro en la consulta de una institución como la WBCSD –*World Business Council for Sustainable Development* (www.wbcsd.org/). La naturaleza es tan solo aquí *capital natural*. Se crean nuevos productos financieros que permiten transaccionar la biodiversidad en nombre de una dudosa *economía ecológica*, como los certificados y fondos de inversión en biodiversidad. Los premios *Public Eye* denuncian lo peor de la cultura empresarial cuando, al final, sus logros son presentados por el *mainstream* como lo mejor de la conciliación entre emprendimiento y conservación del medio ambiente. La empresa Vale, ganadora del premio en 2012, al paso que afirma contribuir para una reforestación de Amazonia pone en riesgo el equilibrio del ecosistema local y global al practicar el monocultivo de árboles de crecimiento rápido como el eucalipto teniendo en vista su mayor rendimiento económico, desconsiderando todo el ecosistema. Como sustenta Grain, una organización internacional que apoya comunidades locales en la lucha por sus derechos, “las plantaciones de árboles no son bosques” (Monbiot, 2009).

No solo la naturaleza es sometida a la lógica de la cultura economicista sino también la sociabilidad. Los derechos sociales son muchas veces, confundidos de esta manera con la discrecionalidad burocrática o con la caridad paternalista. Los *commons*, o según la traducción castellana, el procomún, se refieren a esos bienes y relaciones que no pueden ser expropiados sea por la lógica propietaria estatal o por el imaginario de la corporación privada u individualista (Lafuente, 2013). No se trata de un bien para todos, sino de un bien entre todos (abierto, extra-mural y no mercantilizado)⁹⁰. La cultura no es así una realidad moldada por la demanda de un mercado, se debe archivar y crear también fuera de los

⁹⁰ Los *commons* son entendidos como formas de relacionarse socialmente, formas también de producir conocimiento, prácticas cognitivas colectivas y recursivas. Producen comunidad y compromiso. En este contexto, el origen de la ciencia entendida como bien común es reciente. Hay que retroceder a la apropiación de la ciencia por parte del Estado en la *Big science* (Lafuente, Alonso & Rodríguez, 2013). A partir de los años 80 en Estados Unidos ha sido creado un entramado de nuevos instrumentos jurídicos, políticos y financieros que entrelazan ciencia y economía neoliberal. Pero pronto se ha dado cuenta que la empresa científica prospera cuando no se intenta confinarla a límites codificados. Se da cuenta que la interferencia de actores que estarían en principio fuera de la esfera de la producción del conocimiento es positivo, como por ejemplo los cuestionamientos introducidos por las feministas acerca del cáncer de mama, la visibilidad de los pacientes electro sensibles o la lucha de los afectados por el AIDS. Todos pasaran de la protesta a la propuesta en la participación de la elaboración del conocimiento científico. El derecho a tomar palabra ahí en el espacio público gana lugar (Lafuente & Estalella, 2015). La lucha por un diagnóstico de los electrosensibles, la lucha por la construcción de un saber y lenguaje comunes de los enfermos mentales basándose en experiencias propias y en la busca de conocimiento activo por parte de ensayos y proyectos de afectados. Se trata de reconocer a los afectados los derechos de un agente en la producción del conocimiento. Siendo el conocimiento el resultado de una acción en conjunto se torna más visible su condición común.

patrones comerciales de una época. El *copyright*, las patentes y su extensión, nada más son que *buscadores de renta* o sea, en un gran número de casos, son formas de apropiación desenfrenada que protegen los intereses particulares de aquellos que son más fuertes o monopolistas (Lessig, 2004, p.257). Ilustran al tiempo la paradoja de Lauderdale escrita en el siglo XIX. La riqueza privada aumenta cuando la riqueza pública decrece (Boltvinik, 2015). En lo que ha venido a ser el mercado cultural esa producción artificial de escasez se da por varias vías sea por el dominio de patentes, por diversas estrategias que limitan la reproducción de bienes, por prácticas monopolísticas y otras formas.

Por otra parte, la investigación técnico-científica y su aplicación al mundo industrial tienden a reforzar el sistema de patentes y el imaginario propietario. Las artes y las humanidades han sido reducidas a actividades exóticas, ociosas sin un valor práctico inmediato cuando no aplicadas al mercado de consumo y apuestas a la aconceptualización generalizada (Kurz, 2009a). Valores como la eficiencia, la innovación, la racionalización de medios o reestructuración económica toman de este imaginario tecnológico la medida patrón para sus actuaciones. La máquina continúa siendo la metáfora principal de la sociabilidad. A ese prestigio equivale también el predominio de un tipo de acción —el técnico— y la constricción del lenguaje y de la actividad simbólica a esos valores. El símbolo se ha reducido a su imagen gráfica que constantemente se repite para la captación del interés del consumidor. Y tal hecho lleva a crear una inmunidad, endurecimiento e insensibilidad por parte del espectador-consumidor que ya no reconoce al símbolo una capacidad creadora de significación, sino tan solo un estímulo a una acción concreta⁹¹, funcional, inmediata.

El ciudadano de este modo es incentivado a una completa exteriorización y hasta su lenguaje íntimo es el lenguaje de los artefactos. Es llevado a un uso literal y convencional, que apenas define el lenguaje como herramienta de comunicación. Frecuentemente se afirma que es necesaria una educación como inversión para el mercado laboral, los *pies bien puestos sobre la tierra*, lejos de ilusiones y de sueños imposibles. Se olvida todavía que esta narrativa es al final un ensueño literario fijado en las cosas y en los objetos. Se sobrevalora lo operacional en un mundo que ya no es el del trabajo (Krisis, 2002). Se concreta lo que en tiempos Henry Adams (2001) y más tarde Oswald Spengler (1966) apuntaban como

⁹¹ Lewis Mumford sustenta que el mundo del poderío tecnológico y del funcionalismo presente en las artes, en la arquitectura acabó por restringir la capacidad de expresión y significación singulares. Aquí está presente la idea de que los símbolos, la capacidad simbólica, está atrasada en relación a la capacidad técnica y de automatismos que ya regulan y producen la vida en sociedad. Se trata de dar cuenta de una transformación de la humanidad en super-hombres y mujeres científicas al paso que en idiotas estéticos en el sentido de incapaces de empatía social o subjetiva y de crear modos de relacionamiento fuera del poderío de la reproducción maquínica o mecánica. También se torna visible la despersonalización y vaciamiento humano de la cultura afuera de la transacción económica y de la reproducción de productos vendibles (Mumford, 2001, p.90).

decadencia de la cultura occidental. Lo mismo en los movimientos emergentes en el inicio del siglo XX denominados movimientos de autogestión –importa recordar también el socialismo asociacionista del XIX o el comunismo de los consejos del XX– y que ahora se conocen ejemplos de sus sucedáneos, que al final no corresponden a efectivas tentativas de implantación de la figura del común en el terreno político. Tal solamente se aplica a la gestión y administración de las cosas, cuando, al final, una sociedad humanizada es aquella en que las relaciones sociales no están entregadas a automatismos sistémicos afuera de la voluntad de los individuos y comunidades. El común, en este sentido político, es *ante todo el autogobierno de los seres humanos, de las instituciones e de las reglas que ordenan sus relaciones mutuas en un nivel consciente* (Laval & Dardot, 2015, p.519).

De este modo la sensibilidad lingüística, artística o social desarrollada por los no tan así nuevos medios apenas logran, dada la obsolescencia programada, el mero lugar del expresionismo y literalidad infantilizados.⁹² Esta hegemonía de la percepción operativa debe mucho a la contribución que han tenido el incremento de las tecnologías digitales y de la nueva economía inmaterial, como lo señalan Paolo Virno (2003) y Antonio Negri (Negri & Hardt, 2000). Cada día, nuevos problemas sociales surgen indexados a innovaciones tecnológicas. Por todo mundo, el enfrentamiento entre taxistas y la empresa multinacional Uber es conocido. Esos conflictos radican en un problema tecnológico y político a la vez. Al tiempo la propia Uber como Google invierten en investigación para ver si es posible construir una flota de coches autónomos.

La expresión *Collaborative commons* designa la posibilidad de relaciones diferentes de las tradicionales en una economía mundializada y marcada por el uso de tecnologías de información y comunicación. Los cambios son de distinto orden y transforman la sociedad en una *zero marginal cost society* (Rifkin, 2015) cuya economía se define por el papel central de la información en red (Benkler, 2015). En el centro de estos cambios están las posibilidades prácticas que las tecnologías de información y comunicación han aportado al usuario común y al desarrollo de relaciones fuera del ideario estrictamente mercantil y privativo. Con la emergencia de microprocesadores baratos y con una capacidad enorme de

⁹² Lewis Mumford (2001) traza tres polémicos ámbitos para las artes situándoles en el autoconocimiento y en la autorrealización. El primero se trata de un expresionismo infantil, cuando el artista o la persona es un foco de atención desmesurada de sí misma. En la segunda fase se trata de un nivel social o adolescente en que no basta decir yo, hace falta llamar la atención para algo diferente, con interés. La tercera fase es cuando se trascienden sean las necesidades inmediatas del individuo o de la misma comunidad y se pueden crear nuevas formas de expresión por medio del arte. Se da el estadio más profundo de la singularidad. Pero esta posición es personalista al vincular el yo del artista a la obra de arte, cuando en el arte moderno y contemporáneo se dan técnicas de escritura moderna y técnicas que intentan dejar afuera tanto cuanto posible la identidad del supuesto creador. Las artes están así en estricta conexión con los sentimientos y sueños de la autonomía, en la singularidad de una cultura, sus valores y empatía entre los ciudadanos. No debe estar sometida a la mera dominación de las artes prácticas y utilitarias, sino también ayudan a expandir las propias visiones inmediatas de mundo.

computación, se tornó posible un tipo de producción ubicua de bienes y servicios, como compartición de cultura que inaugura otro paradigma diferente de la economía de información industrial del siglo XIX e XX.

Movimientos del *software* libre y de código abierto, licencias como *creative commons* o *copyleft* son manifestaciones de otro modo de entender la propiedad intelectual y la producción social de bienes con implicaciones políticas profundas⁹³. Pueden funcionar como herramientas legales que facilitan la circulación de ideas, abogando por un ecosistema cultural diverso y sostenible respetando las libertades de creadores, usuarios y la libertad en red a las cuales las formas rígidas de la estructura tradicional de derechos de autor no responden. Son legislaciones y prácticas que no dejan en mano de los intereses económicos cuestiones de todos.

Recuérdese que el *software* libre depende mucho de la voluntad de sus participantes y que antes de todo se trata de un código y de un modo de relacionamiento entre personas y tecnología, bien como un modo comunitario de entenderlos. La idea principal no es tanto producir para todos sino, antes, *construir* entre todos (Lafuente & Estalella, 2015). La prueba de que el ser humano no solo se comporta en un sentido puramente instrumental o en vista su propio interés, sea cual sea. En esa medida, los planteamientos y prácticas de los comunes refutan muchos de los principios inherentes a las prácticas económicas usuales⁹⁴ y a la inherente antropología de fondo cínico, egoísta y fatalista.

Jeremy Rifkin (2015) incurre en un error cuando prevé que la economía tienda a bajar el coste de producción y a producir bienes más accesibles y baratos. Eso no llevará a una democratización de las relaciones o al fin del capitalismo como de algún modo anuncia, antes al desarrollo de nuevos medios de introducción de escasez⁹⁵, de monopolio y centralización como de hecho algunos estudios económicos apuntan (Pikkety &

⁹³ Por ejemplo, el *software* libre registrado bajo la licencia pública general (GPL) exige que el código fuente esté disponible para cualquiera que quiera modificar y redistribuir ese software. Hay propiedad y hay un modo de entenderla (Lessig, 2005, p.267). El caso que refiere Lessig es muy conocido (Lessig, 2005, p.259 y ss.). Los medicamentos antirretrovirales utilizados en el tratamiento del sida no son caros por sus ingredientes antes por la política de patentes que les está asociada. Actualmente millones de africanos han muerto en relación directa con la imposibilidad de sus gobiernos en acceder a estos medicamentos. Lessig es moderado cuanto a las patentes y defiende que debe haber patentes especialmente en la rama farmacéutica, pero no a toda costa, especialmente en escenarios de devastación de vidas humanas como es el caso del HIV/AIDS en África.

⁹⁴ “Los seres humanos somos, y hemos sido siempre, seres impulsados por motivaciones diversas. Actuamos de forma instrumental, pero también de forma no instrumental. Actuamos con la perspectiva de ganancias materiales, pero también de gratificaciones y bienestar psicológicos, así como de pertenencia social. No hay nada nuevo o sobrecogedor en ello, excepto quizá para algunos economistas” (Benkler, 2015, p.39).

⁹⁵ El caso de las revistas científicas que antes eran impresas en papel y eran llevadas a bibliotecas es ejemplar, permitía acceso a los lectores de esa biblioteca, habiendo cierta libertad al público. Pero con versiones digitales los editores hacen presión para que las bibliotecas no ofrezcan acceso al público en general. Se reforzó así el carácter propietario. En este caso, con la tecnología se ha restringido una libertad que antes se daba supuesta (Lessig, 2005, p.79). Movimientos como la biblioteca pública de ciencia (PLOS) pretenden dar acceso a materiales de investigación disponibles a quien tenga conexión a la red (Lessig, 2005, p.264 y ss.).

Goldhammer, 2014)⁹⁶. El aporte de una nueva economía de la información no ha contribuido a la potenciación de la autonomía de los individuos en la producción de cultura y relaciones sociales con los demás, como afirma Benkler. Este autor llega a afirmar sorprendentemente que “los individuos son menos susceptibles a la manipulación por parte de una clase legalmente definida de individuos –los propietarios de las infraestructuras y los medios de comunicación” (Benkler, 2015, p.43). Lo que es sin duda un juicio bastante cuestionable en el contexto de comunicación donde los datos privados son un modelo de negocio y apropiación de nuevos nichos de mercado. Uno de los errores de Benkler es pensar que esta nueva economía posibilitará el fin o el apaciguamiento de los fenómenos masivos, o sea el pasaje de una esfera masiva centralizada por medios de comunicación industriales para una esfera pública en red automáticamente activista (Benkler, 2015, p.43). Tal hecho no hace con que los individuos se vuelvan intérpretes sociales menos pasivos. Todavía cierto es que el aporte del *software* libre para hacer accesibles bienes informáticos a cualquiera o fornecer herramientas informáticas a países pobres es, por otro lado, ineludible. Publicaciones científicas basadas en estrategias del procomún son fuentes de información que permiten consultar los resultados pero también todo el proceso de la investigación. Propician la salida del sistema de *ranking* de universidades y publicaciones, de modo a que sea posible la construcción de una esfera fuera de la lógica del mercado. Iniciativas públicas en el ámbito agrícola basadas en código abierto han sido el resultado de colaboraciones entre científicos y agricultores de modo a lograr cosechas mejores y más nutritivas para comunidades y países pobres.

Todavía la puesta a disposición de productos informáticos y la tendencia a la transparencia no hace con que los intérpretes sean más críticos, sociables y que sus vínculos sean más estrechos. La infraestructura tecnológica de internet que supone el acceso transparente no es un palacio de cristal pero antes una casa de espejos según la afortunada metáfora de Morozov (2013, p.73). Algunos críticos de la abstracción de la red o del anonimato que propicia incurren en el error de la defensa de una signatura personalizada de los contenidos. Llegan al punto de recomendar a los usuarios por intermedio de un tono imperativo de sus motes moralistas: “no posteas comentarios anónimos a menos que realmente puedas correr algún peligro”, como es el caso del conocido informático Jaron Lanier (2011). Más allá de una visión ingenua, este tecnólogo defiende una ontología rígida, sea de la identidad personal, sea también de las relaciones humanas, a parte que termina por

⁹⁶ Según los estudios de Piketty es un hecho que los sistemas modernos de protección social (que son el meollo de la redistribución contemporánea y que se fundan en la idea de un reparto de los gastos sociales entre trabajadores y capitalistas) no realizaron ninguna distribución del capital hacia el trabajo: son las rentas de trabajo las que absorbieron por completo el coste” (2015, p.67).

adherir a las ideologías de la autoexpresión del *aburguesamiento del dharma* cuando aconseja, también: “crea un sitio web que exprese algo sobre ti que no encaje en el molde disponible de una red social” (Lanier, 2011). El autor no muestra ser consciente que la defensa de un radicalismo ontológico en la identificación del avatar con la persona física es también el un *apocalipsis de la abdicación del self* (Lanier, 2011). A parte de eso, el moralismo de sus tesis – que se puede ya leer en su prefacio – es imposible de ignorar por su demofobia y elitismo: “Tú tienes que ser alguien, antes de compartirte a ti mismo” (Lanier, 2011).

Las tecnologías digitales han hecho un mundo, en teoría, más común que nunca o, por lo menos, han abierto esa posibilidad técnica. Pero es precisamente cuando las posibilidades de comunicación se vuelven más intensas que se generan otros artificios para la creación de escasez, incomunicabilidad y explotación bien como de miserabilización, de una forma sistémica y pasible de ser planeada. La misma tecnología que ha resultado de innumerables interacciones entre culturas e individuos no necesariamente movidos por el afán de los beneficios particulares y privados, es ahora puesta a producir para una pequeña minoría precisamente en un contexto en que se torna más problemático decirse que alguien es el legítimo propietario de una idea o creación, bien como de una identidad. La tecnología, como el conocimiento, son bienes que hacen parte del patrimonio común de la humanidad. Son bienes comunes ya que no solamente los bienes comunes naturales a que Ostrom (1990) dedicó sus primeros estudios son dignos de así ser considerados. Hay que dirigir la mirada más allá, para los bienes culturales disneyficados por la industria del entretenimiento (Jameson, 2014) para darse cuenta del sistema parásito y de trivialización que circunda las formas culturales significativas promovidas industrialmente.

La fortificación de aparatos de protección con leyes de propiedad intelectual en los recientes años es sintomática. Y más aún cuando aplicada a la información genética de plasmidos de semillas en negociación en la OMC –acuerdo TRIPS– contra poblaciones enteras cuyo conocimiento y prácticas tuvieran un papel fundamental en la creación y conservación de esos bienes hasta hoy (GRAIN, 1998). La modificación genética con propiedades insecticidas de algunos tipos de árboles transgénicos en la floresta de Amazonia pone en relieve la íntima conexión entre conocimiento científico e industrial por oposición sea al equilibrio ecológico como al social de las comunidades y pueblos locales, como bien muestra el Movimiento Mundial por los Bosques Tropicales (WRM) (<http://wrm.org.uy/es/>).

La naturaleza es mercantilizada en todas sus formas a la escala global. Basta recordar casos de especulación en el precio de las tierras africanas. Un régimen de producción y

crecimiento a todo el coste es incrementado marginalizando todos aquellos que no sigan las reglas de la extorsión y producción intensiva. Informes producidos a cada año por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre Cambio Climático (IPCC) dan cuenta que el cambio climático es el problema más urgente a que se enfrenta hoy la humanidad a que la lógica de la competitividad y de la eficiencia económica (el paradigma desarrollamentista) no pueden responder. El pillaje se da a varios niveles, puede ir de la apropiación de material e información genética por parte de algunas empresas farmacéuticas, a la mercantilización de las expresiones culturales y de la actividad intelectual hasta la empresarialización de las comunidades universitarias. La moderna tecnología se asocia así a una generalización de los cercos (*enclosures*) de la Europa de los XVI y XVII siguiendo el rumbo paradoxal de una privatización universal (Harvey, 2003). El propio centro comercial o *shopping* es, en la verdad, más allá de un medio luminoso para fomentar el enriquecimiento privado, una zona planeada para provocar más consumo de lo que aquello que la población se podría a la partida permitir (Standing, 2014, p.339). Los derechos de propiedad intelectual, las patentes sobre el material genético y sobre el conocimiento científico rendido a iniciativa privada son instrumentos de introducción artificial de escasez con perspectivas de lucro en un ambiente tecnológico que los volvió anacrónicos. A par de este fenómeno, crece un entendimiento privado de lo que no es de nadie. A su vez, a cada foto subida en Facebook o Instagram, es ya la vida cotidiana misma que se vuelve recurso para empresas de varios órdenes de negocio.

6.1. Bienes comunes

Juristas, economistas y filósofos no están de acuerdo cuanto a la definición de bien común. Puede ser una estrada, internet, la seguridad social de un país, un jardín o una lengua. Friedman ha defendido, por ejemplo y a propósito, que la economía sin intervencionismo político era un bien común. En los años 80 se han emitido una serie de programas televisivos de PBS denominados *Free to Choose* (Friedman & Massey, 1980). En ellos se presentaba la idea de que la economía siempre que es libre no es un poder como lo es una asociación sindical. Pero, como se sabe, el poder tanto más eficaz es cuanto más silencioso, inédito y no tematizado sea. *Cuanto mayor es un poder, más silenciosamente actúa*, como enseña el filósofo coreano Byung-Chul Han (2014, p.27). De ese modo, la fe en la mano invisible no es menos ilusoria que la del fin de la historia.

La lucha por los bienes comunes se puede atestiguar en las luchas por el agua, por la universidad pública y gratuita, por el derecho a la tierra, o asimismo por la oposición a un acuerdo ortográfico que transforma la lengua en un recurso económico. La idea de imponer una gramática a una lengua comunal se puede atestiguar, por ejemplo, en el caso de España, en la gramática general de la lengua castellana de Antonio de Nebrija (Rodríguez, 2009). O en la imposición del acuerdo ortográfico en el mercado de los luso-parlantes (ACC, 2012): la lengua es vista aquí no como un bien común pero sino como una herramienta de aparente consenso y adaptación a los nuevos tiempos económicos. La lengua se convierte en una materia enseñada en las escuelas, estandarizada y dirigida por una elite (Illich, 1973). En 1930 el proyecto *Basic English* tenía como objetivos enseñar fácilmente la lengua, reduciendo y depurando palabras que supuestamente no eran necesarias. Orwell y su neolengua (2014) nunca han sido a este propósito tan actuales.

Elinor Ostrom (1990) a propósito de los bienes comunes ha mostrado que ellos pueden ser una manera colectiva de resolver problemas, sin recurso a la propiedad privada o a la gestión centralizadora del Estado. Pero el modelo presenta dificultades en el sentido de saber si se trata de una gestión sensata de recursos de la propiedad común y su problema de escala o si, más decisivamente, se trata de otro paradigma donde hace falta una ascesis de los términos propiedad, recurso, gestión tan propios de la cultura del poderío tecnológico. Tal cuestión no es clara en su texto.

Su reduccionismo económico impide ir más allá de las consideraciones sobre qué tipo de comunidad requieren estos bienes y relaciones específicos. Como señala a lo largo de su obra la filósofa Judith Butler (2004, 2010), la constitución de un nosotros se hace también por la pérdida, por el compartimiento de la vulnerabilidad y de la fragilidad del entorno ecológico y de las propias relaciones sociales⁹⁷ y, por ese motivo, se sitúa más allá del discurso estrictamente económico donde el texto de Ostrom se inserta (1990). Por lo demás, las tendencias al abordaje economicista del asunto de los *commons* han transformado el conocimiento y su potencial antagónico en una masa amorfa de recursos al servicio de la acumulación.

Este fenómeno ya había sido señalado por Adorno y Horkheimer (2007) en la Escuela de Frankfurt en los años 50 del siglo pasado. El conocimiento así se vuelve accesible a las masas de consumidores en la forma de entretenimiento cultural. Cuando lo

⁹⁷ “Nosotros somos hechos y deshechos por otros. Y si no lo somos, nos falta algo de fundamental.” (Butler, 2004, p.23). Pensar en un nosotros es pensar en las vidas que cuentan como tal. O en lo que cuenta como humano. La fragilidad es así constituyente del nosotros universal. La experiencia de la pérdida y de la precariedad no es así un acontecimiento propio de algunos sujetos en relación a otros, es cuestión de todos en cuanto un nosotros.

que define la cultura misma en sus niveles más pragmáticos son ideas y concepciones que permiten al ser humano existir en un mundo más allá de la estricta inmediatez de usos y pensamientos literales. Con la emergencia masiva de los medios electrónicos los significados y actitudes son transmitidos por mecanismos donde la palabra adquiere la ortopedia del mercado publicitario: instantánea, inmediata y eficaz. La palabra deja su lugar de destaque para ceder el paso a la imagen seductora o al *slogan*.

Queda difícil al usuario de tecnología acicateado por la industria del *marketing* darse cuenta de bienes y relaciones comunes que escapan a las relaciones de mercado donde está enmarañado. Influyen también sus percepciones políticas. Una lucha en el terreno de los comunes es una batalla por nuevas relaciones sociales y otras metáforas de sociabilidad fuera del espíritu abstracto e ininterrumpo de la secuencia de imágenes compartidas en las redes sociales digitales. Fuera de, también, una percepción pragmática del tiempo a corto plazo de la mentalidad moderna.

Un bien común está fuera de la cuantificación y, por eso, no se limita a ser del orden del derecho. Así el agua o la tierra no se poseen, son antes parte de un ecosistema más vasto. La adjudicación de huertos en un medio metropolitano puede ser vista así como un bien comunal que contrasta con las formas de trabajo asalariado e con la industrialización de las grandes ciudades que nada más son que medios de acumulación del capital sin finalidades socializantes. Ha permitido que en Ucrania, por ejemplo, se salvaran muchas vidas y que el descenso de la esperanza media de vida no fuese tan acentuado como en países como Rusia, por ocasión de la desintegración de la Unión soviética (Standing, 2014).

La consciencia de los bienes comunes como prioridad política es a pesar de todo reciente. El movimiento por los bienes comunes se ha dado en Italia en el año 2008, llevado a cabo por la comisión Rodotà (Rodotà, 2014) y por el Fórum Italiano de los movimientos por el agua (Mattei, 2013). En el ecosistema de los comunes el paradigma de relaciones es antes colaborativo. Ya no es el sujeto soberano –sea público o privado– quien ejerce una relación de dominio arbitrario sobre un objeto en exclusión de todos los demás sujetos. Su finalidad no es la satisfacción de sus deseos costosos y arbitrarios. Y, si hay bienes, ellos no se definen por su valor de cambio, pero antes de uso. En ello tampoco se admiten disputas por el consumo por intermedio de la introducción de la escasez visibles en la privatización de playas o bosques (Mattei, 2013, p.92). Se da especial atención al

reconocimiento de las relaciones cualitativas que los bienes generan buscándose modelos de utilización y protección democrática para ellos, sean naturales o culturales⁹⁸.

En la tradición constitucional liberal hay un fuerte tabú en lo que concierne a la discusión de los bienes comunes desde un punto de vista jurídico y económico. El imaginario de los *enclosures* sigue fundando una cosmovisión que desprecia la naturaleza y la sociedad, como mostró el colectivo *Midnight notes*, sometiendo los individuos a la máxima desorganización comunitaria y vulnerabilidad conjunta (Midnight notes, 1990). Como en el caso de los primeros *enclosures* en la historia del capitalismo, se trata ahora de seguir quebrando y destruyendo el control comunitario o público sobre el significado social de la subsistencia y de su superación.

La tercera vía, a pesar de las apariencias, no dista así de la visión de los reformadores liberales del siglo XIX. Thomas Carlyle (1986) y los Fabianos ingleses (Pease, 2008) o los progresistas norteamericanos (Rodríguez, 2014) tomaban la cuestión social desde el punto de vista inmediato de la suavización de las consecuencias del capitalismo. De igual modo, aun se cree en la restauración de un cierto ámbito público, si bien que ya no propiamente de un Estado propiamente social⁹⁹. Las conquistas del Estado social han resultado de las luchas de las clases bajas en los siglos XIX y XX, pero la así denominada *tercera vía* introduce una quiebra radical en esta herencia (Giddens, 1999). Al querer presentarse como una especie de eco-capitalismo socialmente responsable, procura conciliar lo irreconciliable, termina abrazando los principios del neoliberalismo, corrigiendo cuestiones mínimas sin votarse a un efectivo cambio de orden. Hasta mismo la propuesta de una renta universal ciudadana puede ser leída en este sentido.

La tercera vía es así un punto mediano entre el capitalismo salvaje, el neoliberalismo y el Estado social. Su lema es el mercado hasta donde sea posible y el Estado hasta donde

⁹⁸ “Lo común no es solo un objeto –un curso de agua, un bosque, un glaciar– sino también una categoría del ser, del respeto, de la inclusión, de la cualidad. Es una categoría auténticamente relacional, construida a partir de relaciones entre individuos, comunidades, contextos y medio ambiente. Lo común es una categoría ecológico-cualitativa y no económico-cuantitativa, como la propiedad o la soberanía estatal” (Mattei, 2013, p.74). Ugo Mattei presenta el ejemplo del trabajo concebido como un derecho común o un bien común. Eso implicará que deje de ser en función del capital privado y del régimen político en sentido estricto de un contexto muy particular. Antes será en función de la cualidad de la existencia de un determinado contexto, un ecosistema. Los bienes comunes para Mattei exigen una percepción holística que muestre la inextricable conexión con la comunidad de referencia o comunidades contiguas o superpuestas. En ningún caso los bienes comunes pueden ser objetivados. Como una plaza no es sencillamente un lugar físico-urbanístico, sino un lugar de acceso social y de intercambio existencial.

⁹⁹ Bauman distingue entre Estado social y Estado de bien estar. El primero se refiere a una sociedad de productores y militares, defendido en la Alemania de Bismarck o en la Gran Bretaña de Lloyd George. Los ejércitos de reserva de productores u operarios eran necesarios para proveer las necesidades, y eso era entendido como una buena inversión. Fuera de la industria de masas y de las conquistas territoriales el gasto con los pobres pasa a ser tomado como una inversión irracional. Ahora la cuestión de los pobres es tomada como una cuestión de ley y de orden, de criminalización, ya no una cuestión social propiamente dicha (Bauman, 2010, p.52). La vigilancia policiaca de los pobres es un resquicio del panóptico de Jeremy Bentham (1995) u otra versión de los abrigos para pobres que precedieran el advenimiento del Estado de bien estar.

sea necesario¹⁰⁰. Fiel al individualismo propietario y al espíritu racionalista y protestante, el común es, por otro lado, según esta visión, el lugar del desorden natural, de lo salvaje. El Estado, con Hobbes y Locke, es tomado en este enfoque como un instrumento para apoyar la salida rumbo a la civilización. Aquí, cuando el común es colocado en el mundo pre-moderno, empieza el desmantelamiento político, jurídico y económico de los bienes y relaciones comunes. Al tiempo movimientos que intentan recuperar el espíritu común, como los Alcohólicos Anónimos (AA), afirman al final que en cada *yo* hay una personalidad sistémica, un yo afectado por una miseria urbana o social conjunta producida por todos (Lafuente & Estalella, 2015, p.48)¹⁰¹. Se concluye que un elemento fundamental de la libertad y de la autonomía de cada uno pasa también por la libertad y por la autonomía de todos en cuanto cultura.

Hardin (1968) con su texto *La tragedia de los comunes* viene culminar la tradición de Hobbes y de Locke. Pero tanto el Estado como las corporaciones o individuos actúan o pueden actuar según las figuras del arbitrio soberano o desde la exclusión. Pero, al contrario de lo que defiende, el Estado, como lo atestiguan demasiados ejemplos, no es un agente racional, como también no lo es la corporación ya que asocian exclusión y arbitrio soberano.¹⁰² Así la tragedia de los comunes no es una consecuencia de la sobreutilización de un supuesto bien o recurso, pero antes de su exposición o propensión a su comercialización sea privada o estatal.

Ha sido sobre la destrucción de los *commons* que ha asentado la base ideológica de la modernidad. Esa destrucción ha sido condenada por Thomas More en su *Utopía* (2012), un mixto de campo y de ciudad. Al tiempo que se escribía su isla ideal, ricos han prosperado a costa de pobres, los terrenos se han concentrado en grandes parcelas, muchos no podían cultivarlos siendo expulsos de sitios asignados a sus familias había generaciones. Los mendigos eran condenados a la horca, juzgados y exhibidos en el cadalso por docenas. Así fue el paisaje del chantaje social de la expropiación de los comunes en Inglaterra y hoy reinventada con subterfugios digitales. Su imaginación literaria ha dado al lector de hoy los

¹⁰⁰ “El poder inteligente, amable, no opera de frente contra la voluntad de los sujetos sometidos, sino que dirige esa voluntad a su favor. Es más afirmativo que negador, más seductor que represor. Se esfuerza en generar emociones positivas y en explotarlas. *Seduce* en lugar de prohibir. No se enfrenta al sujeto, le da facilidades” (Han, 2014, p.29).

¹⁰¹ “Nadie lleva un héroe en su interior salvo los candidatos a desplomarse, y los alcohólicos son la herida por la que sangra un mundo demasiado proclive a la competición y al gesto heroico” (Lafuente & Estalella, 2015, p.48). Los AA acaban por inspirar adictos y enfermos mentales en lo que quedó conocido como el *recovery movement*. El peligro son las derivas por el discurso de la autoayuda y del mejoramiento o *coaching* del *self* que acaban por confirmar o llevar al optimismo funcionalista del cual, por definición, estos movimientos pretendían salir.

¹⁰² “Los juristas, dominantes tanto en el mundo capitalista como en el paréntesis socialista, formalizan y cimientan esta alianza con teorías sofisticadas que confirman la exclusión de lo común, incompatible al cabo con una lógica de suma cero que, como hemos visto, tiene raíces muy lejanas” (Mattei, 2013, p.60).

problemas de su tiempo y de alguna manera una anticipación de las parálisis sociales y políticas del tiempo actual.

6.2. Conocimiento común

Es necesario encontrar un mínimo de unidad en la definición de bienes comunes sea en términos epistemológicos, como económicos y políticos de modo a protegerlos de su explotación. Mattei (2013), al contrario de Hardin (1968), afirma que tanto la propiedad privada como la estatal son enemigas de los bienes comunes¹⁰³. Basta recordar a título de ejemplo en el siglo XII la alianza existente entre instituciones estatales y la propiedad privada, o hoy el capitalismo de estado al servicio del orden internacional (BCE, FMI, OCDE).

Es cierto que la *Carta Magna* del siglo XIII (1215) es el primero documento constitucional occidental a partir del cual se limitan los poderes del monarca y se garantizan los derechos feudales de la aristocracia frente al rey, entre ellos el respeto por la propiedad privada, con reglas específicas para su herencia (Juan sin tierra, 1996). Sigue siendo, hoy, un marco de inspiración para el horizonte legal de muchas constituciones actuales. Pero lo que frecuentemente no se refiere es que esta carta es contemporánea de un peculiar documento intitulado *Charter of the Forest*. En ella se salvaguardaba la garantía de los bienes comunes a la mayoría de los súbditos de su majestad que no disfrutaban de riqueza ni de medios de subsistencia (Henry III, 1217). Se previa entonces la posibilidad de acceso a los bosques para recoger leña, tierra, frutos, animales y agua contra las pretensiones de aquellos que hacían de los bosques un conjunto de parques para ocio y para el disfrute de arbitrariedades. Los súbditos desposeídos eran conocidos como los *commoners* o comuneros, a quien se reconocían estos derechos fundamentales.

No se ha avanzado mucho en la sensibilidad política a los bienes y relaciones comunes. El imaginario del cercamiento se ha prolongado ahora en el dominio de los transportes públicos, en la educación, salud y otros. El ámbito común se sitúa así en una zona ambigua de vacío de pensamiento y regulación, ya que tiende a ser tomado como un lugar de no derecho. Eso en parte también se debe a la invasión del lenguaje de la eficiencia y rentabilidad en el ámbito de las propias leyes, como también el descredito político atribuido a la regulación del *Welfare State*.

¹⁰³ “Propiedad privada y soberanía estatal son, pues, dos hijas de una lógica económica que, al marginar lo común, cancela la lógica ecológica, humilla la inteligencia colectiva y solo produce pensamiento único: la lógica implacable de la acumulación del capital” (Mattei, 2013, p.51).

Los primeros estudios del bien común datan de la segunda mitad del siglo XX. Entre ellos, los estudios de Ostrom (1990) y de Hardin (1968), ya citados bien como la interpretación de la tragedia de los comunes por parte de economistas como Hayek (1994), Ludwig von Mises (2010) y Milton Friedman (Friedman & Massey, 1980). Ellos representan la visión hegemónica del mercado como lugar de derecho después de la queda del muro de Berlín. Ugo Mattei (2013), más tarde, con su obra ha sido una excepción en esta temática. A él se suman autores como Laurence Lessig (2004, 2009) o Richard Stallman (2002, 2004) si bien que en áreas del pensamiento distintas.

Ugo Mattei defiende, en este sentido, que es necesario elaborar técnica y jurídicamente la noción de bien común, como una entidad diferente, sea de la propiedad privada, como del ámbito público estatal. Según su visión, la tradición constitucional occidental privilegia el hombre voraz, *oeconomicus* cuyo consumo es la unidad de medida de todo el comportamiento: consumir el máximo posible en la unidad mínima de tiempo. La idea de que algo abierto al uso de todos acaba mermado y agotado corresponde al ideario prevaleciente de este tipo antropológico. Aun hoy ocupa el imaginario de las teorías económicas actuales, principalmente en los herederos de la Escuela de Chicago. Pero como también advierte Mattei este no es el individuo de carne y hueso, antes de la empresa moderna –corporación– o del propio Estado soberano (Mattei, 2013)¹⁰⁴. Ambos procuran el mayor provecho cuantitativo en perjuicio de la mayoría. Si el individuo de carne y hueso es llevado a acreditar en tal embuste es porque conviene al régimen productivo que los trabajadores, precarios o no, sigan creyendo en la posibilidad de conciliación entre meritocracia y vigor democrático.

El peligro principal en la tematización de los problemas de las relaciones y bienes comunes reside en la reducción de estos a la economía, separándola de su contexto social, jurídico y político. Cuando al final los bienes y relaciones comunes deben ser constituidos como derechos fundamentales de última generación como propone el mismo Ugo Mattei.

6.3. La funcionalización de la cultura

Nunca como en la era de la microelectrónica la percepción de bienes y relaciones comunes ha sido tan notoria. Lo que al final muestra hasta qué punto están en máximo

¹⁰⁴ Explicando el propósito fundamental de su manifiesto Ugo Mattei afirma “ (...) el principal objeto de crítica de este Manifiesto es el entramado institucional que fundamenta el poder global hoy dominante: la tenaza entre la propiedad privada, que legitima los comportamientos más brutales de la empresa moderna, y la soberanía estatal, que de modo incansable colabora con la primera en la generación de constantes ocasiones para la mercantilización y privatización de los bienes comunes” (Mattei, 2013, p.16).

peligro. Pero, por otro lado, el monopolio de esas relaciones ha ganado nuevos contornos y la posibilidad de control por parte de grandes compañías de la llamada industria cultural. La cultura campo de individuación psíquica y colectiva es ahora sometida a los dictámenes del mercado y a un imaginario funcionalista y literal marcado por un uso lúdico de la tecnología. A ella se le escapa también un campo tan invisible como urgente: el procomún, ahora también en su faceta digital (Benkler, 2003; Lafuente, 2007).

El conocimiento científico, la información son dibujados según un paradigma de competitividad, innovación, entretenimiento y consumo. Son mercancías globales a la disposición de la teleaudiencia. La protección de antiguos y nuevos comunes demanda la urgencia de un paradigma político alternativo al binomio privado-público. El capitalismo ya no ofrece soluciones válidas para una mayoría de la población global progresivamente marginada. Algunos autores como André Gorz (2010) o Norbert Trenkle (Lohoff & Trenkle, 2014) defienden que la salida del capitalismo ya empezó, aunque sin duda que esta posición comparte cierto optimismo marxista. De hecho, un sin número de parados, precarios, pobres se suman a los nuevos números cada año. La ciudad posindustrial del siglo XXI constituye simultáneamente un depósito de gente desempleada, sin identidad laboral y blanco de la ideología dominante: consumo, emprendimiento –la esperanza puede ser una ideología–, exclusividad. La propia abstracción que la tecnología ofrece tiende a uniformizar la sociabilidad a partir de plataformas que fomentan y promueven la insensibilización generalizada, la falta de empatía y la pasividad en red. El *mindfulness* y el discurso de la autoayuda son ejemplos de los subterfugios de la cultura empresarial aplicada a las mentes con vistas a “flexibilizar” bajo el dilema que funciona como la universal epitome: *¡adáptate o muere!*

La figura de la privatización que sigue las leyes de la competitividad, desarrollo e innovación no es siquiera, dentro de su propia lógica, más valiosa para el desarrollo del ecosistema cultural. Existen fuera fuertes tensiones y contradicciones entre la capacidad tecnológica, las leyes, las prácticas sociales y las económicas. Es cierto que el conocimiento crece cuando es compartido y no siempre eso significa una ganancia para los grandes latifundistas intelectuales. Es necesario de ese modo haber una asimilación social y no solo empresarial de los desarrollos tecnológicos de modo a que los modelos de sociabilidad no sean apenas artificios para continuar garantizando lucros a corporaciones transnacionales.

Es difícil promover instituciones que garanticen la naturaleza de los bienes comunes fuera de un marco economicista e industrial. Algunas asociaciones culturales son capaces de impulsar dinámicas democráticas pero no siempre es posible hacer frente a los recortes

financieros a los que esas instituciones están votadas. En este marco, se da paso a muchos oportunismos. Pretendidas revisitaciones del rural son al final procesos industriales de privatización cultural: son anunciadas inúmeras aldeas exquisitas en Alpes como Gstaad en Suiza reservadas a grupos restrictos. Subidas al Everest, el techo del mundo, son presentadas como una experiencia única, exclusiva y su valor está en el hecho de que pocas personas pueden acceder a ella. En ambos casos, se trata de resultados de una promoción de nuevas formas de reinención de la industria del turismo, intentando huir de la masificación pero no del despilfarro del medio ambiente (Diego, 2014).

La cultura al ser masificada y transformada en recurso privado deja de ser un campo conflictual de la individuación psíquica y colectiva. En parte, esto se debe a una representación moderno-industrial de la tecnología que guía el conocimiento y el trabajo para producir un orden social debilitado en sus antagonismos, lo que Zizek denomina pos-ideología.

La cultura, por otra parte, requiere un campo de batalla simbólico entre las varias expresiones posibles. Reconociendo su carácter comunal, así, cada restricción suya es un ataque directo a la sociedad y a las sociedades posibles. Los ataques directos a la cultura están hoy en lo que algunos autores designan ser la era de la información (Castells, 2005) relacionados en muchos aspectos con los derechos de autor y con las patentes. Ellos son un intento de privatización y la colonización de la vida mental, de la actividad científica y de la configuración de las relaciones humanas a favor de los modelos de negocio que benefician una pequeña minoría. Hoy la información y el conocimiento no son bienes escasos como lo eran en épocas pasadas, si bien acarrear nuevos desafíos de selección y de creación. Considerar la cultura un bien común implica protegerla de la lógica publicista y evitar entregarla a la gestión privada industrial. Implica también defender una esfera que sea independiente sea del ámbito del Estado como de lo privado. Además eso implicará que deba considerarse como un bien o forma de relación que debe ser tornada disponible a todos permitiendo que puedan ser sus partícipes, creadores.

En cuanto objeto de la actividad mercantil y, por ello, sujeta a la práctica especulativa, la cultura en general, como la ciencia y el trabajo, en particular, está dispuesta por formas hegemónicas que homogenizan, masifican y eliminan el campo conflictivo que la define. En la ciencia, por ejemplo, hay a señalar el conflicto entre el experto y el *amateur*, como bien tiene señalado Lafuente (Lafuente, Alonso & Rodríguez, 2013). Los dos ámbitos representan dos formas de conocimiento en choque. En el trabajo, el conflicto se presenta fundamentalmente en la despolitización y la desposesión del trabajador por el poder global

del capital y por un nuevo entendimiento y paradigma económico. Figuras del *freelancer*, del trabajador cognitivo o del precario salen de este enfrentamiento político. En la cultura, la amenaza de nuevos nichos de mercado exclusivos la convierten en una mercancía producida a favor de una minoría privilegiada y un medio de disciplina para los excluidos, pobres, precarios incluyendo a la así denominada clase media.

A menudo, la elección entre diversas expresiones culturales es probablemente para el hombre o la mujer comunes tan sólo una opción de consumo. Pero eso no se debe a la supuesta naturaleza del consumidor, antes a los agenciamientos de productos que se le preparan. Esta opción, es sólo aparente, ya que el producto que llega a la expresión responde a criterios de diseño corporativo que hacen una apuesta potencial de riesgo disminuido pensando en el éxito de su exposición. En EE.UU., por ejemplo, cinco compañías controlan 85% de la producción mediática. Son ellas: Universal, BMG, Sony, Warner y EMI. En el caso de la radio, una sola compañía controla 1200 emisoras (Lessig, 2004). En el caso de los periódicos solamente diez compañías controlan la mitad de los periódicos, reducidos drásticamente los últimos años. Se da entonces una integración y concentración de los medios en las manos de unos pocos, lo que afecta la posibilidad de la creatividad ser una fuente de discrepancia con los poderes constituidos. Según la afirmación de Lessig: “Nunca en nuestra historia ha tenido menos gente el derecho legal a controlar en un grado mayor el desarrollo de nuestra cultura que hoy” (Lessig, 2004, p.193).

El diseño industrial de productos de consumo y sus consecuencias, no escapa tampoco al conocimiento científico. La ciencia está privatizada en sus procesos y resultados, y por lo tanto, es a partir de legislaciones y regulaciones de propiedad intelectual del conocimiento científico que se la retira contradictoriamente de la sociedad desde la cual ha emergido. Aquí se vuelve popular la figura del científico empresario que es llevado a apostar en *start-ups* en el dominio de la información y del conocimiento, por ejemplo. Este modelo de gestión y *marketing* es también presentado a los investigadores a cargo de grupos de I+D de universidades públicas. Se presentan en este contexto las relaciones entre las universidades y empresas como deseables socavándose socialmente sus claros conflictos de intereses. Luego están los apoyos de varios gobiernos a empresas biomédicas y biotecnológicas que, en la busca de prótesis orgánicas, alimentación sana, biocombustibles o nuevos medicamentos acaban patentando genes. Encierran conocimiento, lo vedan del acceso público, protegiendo el lucro privado en detrimento de la sociedad en su conjunto.

Este orden prevalece debido a la invisibilidad social y política de la mayoría (Piketty & Goldhammer, 2014). El trabajo, cognitivo o no, es depuesto y precarizado en un orden

económico-político mundial que lo debilita en relación con la libertad y fluidez del capital. La riqueza de los privados es la miserabilización de la mayoría. Y esas leyes se aplican también en lo que respecta a la creatividad y desarrollo culturales. La cultura es tomada así como un bien escaso y, consecuentemente, se genera y se distribuye de acuerdo con las necesidades creadas por el mercado y sus agentes dominantes.

Como tal, una crítica de la tecnología contemporánea que ha conformado culturalmente estos dominios —el trabajo, la ciencia, la economía y la política— siempre será una crítica ecológica, política, cultural y no tan solamente económica como de algún modo da a entender la conceptualización de Ostrom.

Otras alternativas a este orden han sido ya apuntadas. Académicos, activistas y otros ciudadanos de todo el mundo han contribuido a esta tarea. La iniciativa puede ser denominada de varios modos, pero generalmente es conocida por *cultura abierta*. En ella están los defensores de la *open science*, del *software* libre y del *open access*. Es una concepción libre de la cultura que implica una crítica del paradigma tecno-científico del conocimiento que hace con que la creatividad y la interacción humana estén expuestas a los ritmos comerciales y al capital financiero global. En esta relación mixta entre tecnología y cultura, el mercado se volvió un sitio profundamente regulado que monopoliza los grandes iconos culturales del tempo actual. Solo es permitido innovar y crear con el permiso de las industrias dominantes, con protección de un aparato jurídico que transforma el tejido de leyes de *copyright* con responsabilidades legales dudosas e ilimitadas, como muchos casos conocidos atestiguan (Napster, Mp3.com). El miedo es la herramienta principal de un mundo configurado según leyes rígidas de *copyright*. Una sola supuesta violación involuntaria puede comportar un gasto de 150 000 dólares para aquél que la realice. Así siendo, el derecho a desarrollar, o a crear, bien como a acceder a ideas no es libre. Nunca como hoy, afirma Lessig, un creador se preocupó por la utilización de imágenes que pueden “violar” derechos asegurados por la ley. Las únicas imágenes seguras de usar pueden ser al final las que son compradas en Corbis u otra mega granja de imágenes (Lessig, 2004, p.209).

La especulación se hace presente en espacios que serían de suponer autónomos. Por ejemplo, el impacto de las publicaciones científicas con frecuencia no está estrictamente vinculado a la calidad de la obra, sino a donde se publica, a un *ranking* fundado muchas veces en el criterio de la autoridad u de la marca de la revista o institución en causa. Las llamadas revistas de prestigio tienen formas represivas de regular sus publicaciones tratándolas como mercancías del conocimiento, sujetas al *marketing* y promoción personal y empresarial de sus autores. Los derechos de autor son una de esas formas que impiden la

difusión de la investigación que debería ser uno de los propósitos centrales de la universidad y de la actividad científica de instituciones culturales sin ánimo de lucro.

Las industrias culturales actuales operan de acuerdo con los objetivos editoriales transnacionales, dando forma a lo que generalmente se cree, se escucha y se siente (Smiers, 2006). En este proceso, los bienes públicos se transforman en bienes privados, derechos privativos de acceso, permitidos a una escasa parte de los que pueden permitirse el lujo de disfrutar del uso de los productos intelectuales. De subrayar también, por otro lado, que la relegación del arte ocurrida en la modernidad para una actividad de interés minoritario impide cualquier tipo de comprensión social narrativa ficcional que no sea la dominante (McIntyre, 2004, p.298). Cómo alerta McIntyre, tal actividad narrativa no se puede explotar sin expulsar la misma vida en sus potencialidades. Una simple lectura del periódico cada mañana necesita una deriva ficcional para que el lector no se pueda aferrar al nivel más literal de su comprensión. (McIntyre, 2004, pp.297-298). La literatura, como enseñan los grandes novelistas, es vital al conocimiento del mundo.

La privatización de las relaciones culturales trae consigo un empobrecimiento de la esfera que es de emancipación individual y colectiva. Si bien que el entretenimiento tiene una relación con el conocimiento, aquel no puede ser el fin exclusivo de este. La memoria colectiva y la emancipación individual no pueden ser entregues a la industria de los *best sellers* o a intereses corporativos globales que no dejan de este modo espacio para la comunicación entendida fuera del paradigma de la cibernética. Las comunidades quedan así en un régimen de audiencia pública somatizada a cada salida de un éxito de ventas internacional, como *50 sombras de Grey*, un libro y una película literalmente perversos en el sentido en que describen realmente las relaciones económicas precarias y su escasez de imaginación en los afectos: una asalariada sujeta y encantada a las arbitrariedades fetichistas de un hombre de éxito capitalista que a lo largo de la película se intentará emancipar de esta relación (en la pantalla). De hecho, millones de asalariados y asalariadas han elegido esta película como una obra de elección y es como se sujetasen a una doble explotación: la laboral, inmediata y la simbólica, sutil, artística.

La representación privatizada de los medios culturales es indesligable de una división tecnocrática y posindustrial del trabajo, cuya gramática predominante es inmaterial, cognitiva y estética (Virno, 2003). Mientras que el trabajo se vuelve toyotista¹⁰⁵, o sea,

¹⁰⁵ El toyotismo es una política productiva adaptada al nuevo régimen económico establecido después de la crisis petrolera de los años 70. Se fundamenta en la reducción estratégica de los salarios y en el número de empleados, con el fin ya no en un mercado de productos masivos, como era en el fordismo, sino antes en múltiples nichos especializados de mercancías. En este sistema de producción, el trabajador es multifacético, se requiere que sea flexible y adaptado a las diversas tareas, así como debiendo tener la capacidad de contribuir de forma activa a una gestión de la producción

colaborativo, seductor y político¹⁰⁶, el ciudadano será funcionalizado por el papel que ocupa —que es llevado a ocupar— en la sociedad a partir del ámbito de la cultura. Tal funcionalización implica la paradoja de una identidad personal relacionada con la ocupación en un mundo donde el desempleo y el trabajo flexible son las estrategias principales de la productividad global. La tecnocracia, en este contexto, puede ser una noción ambivalente ya que designa esta funcionalización de la sociedad o, en otras palabras, una pérdida simbólica de las actividades humanas. Al mismo tiempo, se precipitan para la desocupación e invisibilidad millones de personas en todo el mundo. Sergio Arau en su película *Un día sin mexicanos* (Damm & Arau, 2004) muestra cómo el trabajo invisible de los que están excluidos de la sociedad es, en última instancia, estructurante para la vitalidad económica, social y política. Uno de los Estados más ricos de EE.UU. como California es derrumbado por el misterio de la fuga o desaparecimiento de aquellos que hasta ahora no *hacían falta* por lo invisible e infravalorado que era su trabajo. Del mismo modo, la economía global necesita de las subjetividades invisibles y marginales que produce. ¿Qué está implicado en una película que con su sentimentalismo llano destaca la importancia del trabajo de los nuevos esclavos sin que se vislumbre su real emancipación? Esa orden de aprovechamiento de la miserabilización de la mayoría es generalizada al globo. Se vuelve manifiesta sea por la división internacional del trabajo, la tendencia a reducir el gasto público en los Estados, sea por la privatización de los derechos sociales o la precariedad transversal de los medios de vida de la mayoría de la población, entre muchas otras medidas. Pero se hace también visible en lo que se designó como productos culturales, como muestra el ejemplo de esta película en concreto.

Con la corporativización de lo simbólico soportada por este orden tecno-científico e industrial del trabajo y del conocimiento, el ser humano es precipitado para el espacio de la subsistencia, mismo cuando está en la esfera de sus actividades mentales más elaboradas. Así, cuando ya no está situado en el ámbito de las actividades de supervivencia, el individuo de las sociedades industriales, sin darse cuenta, participa en la funcionalización de la sociedad. Se ajusta a un prototipo de acción socialmente vehiculada que lo sitúa en la necesidad de la subsistencia y no en el plano de la consistencia (Stiegler, 2006a, 2006b). Un

aparentemente horizontal. Poco a poco, el trabajador industrial del fordismo, esclavo de la máquina, se convierte en el trabajador posindustrial, cognitivo y político.

¹⁰⁶ A la tesis que sostiene que el trabajo adquiere cualidades políticas en la época contemporánea, dejándose caer la distinción tradicional entre *techné* y *praxis* (Virno, 2003), se agrega que las cualidades afectivas y cognitivas empiezan a definir un modo de trabajo predominantemente creativo. La retórica que apela a la necesidad de ser un emprendedor, proactivo, espíritu alegre de la empresa como se de una familia se tratase, denuncia entonces la hiper-erotización tecnológica transversal a la sociedad posindustrial. La producción de objetos que atraen al consumidor es posible gracias a un modelo de tecnología que reduce el deseo natural del ser humano a una facultad tecno-producida por la industria del deseo y de la consciencia (Stiegler, 2006).

ejemplo masivamente conocido es la creencia algo popular con origen bíblico de que el trabajo liberta y que el trabajo tiene un valor emancipador en sí mismo. Nada más erróneo (Krisis, 2002; Standing, 2014). Creencia que cualquier taller o cualquier fábrica de trabajo repetitivo refutan a cada segundo pasado efectivamente en ellos. El realizador finlandés Aki Kaurismäki es probablemente uno de los inigualables artistas para mostrar desde el silencio y del minimalismo o ascetismo bressoniano el desamparo social del mundo del trabajo. Muestra de manera singular, cruda y fría, con un lirismo al tiempo objetivo y romántico, la condena a que están votadas las figuras de los trabajadores, en películas como *The Man Without a Past* (Kaurismäki, 2002) o *The Match Factory Girl* (Kaurismäki, 1990). Sus protagonistas, Iris entre ellas, mayormente silenciosos, no son objeto de la piedad del espectador, su vulnerabilidad es atestiguada con objetividad hiriente, sin complacencias o sentimentalismos vulgares. En esta última película, el misterioso tango finés, *Satunmaa*, cantado por Reijo Taipale, compuesta por Unto Mononen, –el contrapunto factual-confronta el espectador con el relato nostálgico de maravillas musicalizadas en oposición con la realidad de una mujer destrozada por el entorno mecánico, desolado y nihilista.

Este orden posindustrial coincide con el anuncio de la muerte de la ideología y de la historia (Fukuyama, 1992), todavía que no prescinde de sus propios mecanismos lisérgicos para producir la aparente falta de alternativa política y social. Se anuncia victoriosamente el fin del poder despótico en virtud de un discurso meritocrático de profesionales, expertos y técnicos instalados en “sus” dominios exclusivos de saber. Esta apropiación del conocimiento por las *entidades competentes* irá cercear lo que es y concierne a todos, o sea, el conocimiento colectivo o *General Intellect*.

Sin embargo, el poder está ahí donde se forman los discursos y las prácticas, es multifactorial, multidireccional, invisible y microfísico. Como Foucault ha mostrado, no se posee y no se detiene. Además de eso, contemporáneamente, ya no es un poder exclusivamente disciplinario de los hospitales, prisiones o academias. Las relaciones de poder están distribuidas de manera invisible, a veces en las formas aparentemente más democráticas y digitales. Estas vanguardias políticas aparentes suelen ocultar y anular las fuerzas del antagonismo social existente entre el capital y el trabajo y la lucha de clases que lejos de haber desaparecido ha refinado sus formas con el nuevo brillo y fulgor del capital financiero: libre, flexible, global y sin regulación política¹⁰⁷. El máximo de abstracción

¹⁰⁷ “Hoy en día, la democracia es el principal *fetich* político. El desactivador fundamental del antagonismo social: durante la situación electoral, la jerarquía social se ve temporalmente suspendida, y el cuerpo social reducido a la condición de mera multitud contabilizable, y aquí también el antagonismo queda suspendido” (Zizek, 2005, p.66).

entonces es la del capital financiero desvinculado sea de fronteras nacionales como de la actividad productiva material.

La preocupación por una cultura libre es así, ante todo, política. Implicará una desprofesionalización al menos en la medida en que la cultura deje de ser un lujo de aquellos que tengan el ocio como una de sus posibilidades, o un ámbito o dominio de instituciones como universidades, unidades de I&D. La cultura y el conocimiento son bienes comunes o *procomunes* (Lafuente, Alonso & Rodríguez, 2013), y no dominios, cualidades y hábitos de sabios, expertos y científicos. Eso es lo que asumen los laboratorios ciudadanos o los FabLab un poco por todo el mundo.

Si bien que muchas veces se utilicen las expresiones *hacklab* o *backspace* como sinónimos, ni siempre ellas significan lo mismo. La primera tiene un tono marcadamente conectado al movimiento autonomista, anarquista y al mediactivismo. Frecuentemente utiliza sitios *okupados* y talleres ciudadanos, como es el caso del *Medialab Prado* en Madrid, recientemente premiado por la Fundación Europea de la Cultura. Los *hackerspaces* son, por otro lado, sitios donde el compromiso institucional –con corporaciones, empresas– es más claro y sus tendencias son marcadamente liberales. Los *hacklabs* procuran formas de vida alternativas, inspirándose en movimientos anticapitalistas o en la alterglobalización. Les mueve, en muchos casos, la inspiración de la creatividad popular y de la democracia participativa. Al paso los *backspaces* conectados muchas veces a universidades o a fundaciones se definen por proyectos de investigación concretos teniendo en cuenta objetivos y resultados también concretos. Casos hay en que se caracterizan por la puesta a disponibilidad a empresas e individuos de herramientas digitales, procurando mejorar las condiciones económicas y sociales del entorno local. Pueden ser vistos como fábricas pensadas –con especial enfoque en el desarrollo físico de la informática, de microprocesadores potentes– a partir del modelo productivo entre pares. Es el enfoque liberal que los separa fundamentalmente de los *hacklabs*.

Libertar la cultura implica una democratización de los procesos de creación, difusión y promoción de conocimiento e información, que de modo aparente parecerá más rápido de lograrse a través de los medios digitales contemporáneos. Sin embargo, refinadas estrategias de dominación acompañan los más libertarios medios tecnológicos. Son creadas, a cada paso, nuevas barreras legales y políticas para garantizar los órdenes anteriores a la aparición de esas innovaciones dadas como activistas por sí mismas. El optimismo tecnológico, después de todo, bajo el tramposo disfraz de la organización espontánea de los individuos en red contra las instituciones tradicionales, produce el peligroso olvido de las

estructuras reaccionarias que le son al final inherentes. Bajo taxonomías del progreso e innovación tecnológica, está un modelo de crecimiento económico que ejerce una acción parasitaria en la cultura y creatividad social bien como en las relaciones sociales producidas (Barbrook & Cameron, 1995).

Y, aunque la cultura se pudiese ejercer libremente en las estructuras de mercado, ellas, al final, no son intrínsecamente competitivas. Son delineadas por la convergencia estratégica existente entre las empresas culturales, las agencias de publicidad y el poder político. La libertad y la cultura aunque conceptualmente inseparables, son históricamente conflictivas. En la ideología californiana de los años 90, por ejemplo, eso está claro en su espíritu paradójico que la hace ser autoritaria y bohemia, hippie y yuppie, mezclándose *pacíficamente* la libertad intelectual de San Francisco, el optimismo tecnológico y el liberalismo económico de Silicon Valley (Barbrook & Cameron, 1995; Manovich, 2001). Monopolizada y corporativizada la esfera del intercambio de ideas y de formas culturales es adestrada y conducida hacia el consumo y la homogeneización. Aunque aparentemente existan distintas formas simbólicas y expresiones culturales, como pueden ser una obra de teatro, un libro o una manera de relacionarse socialmente, ellas deben responder a normas adquisitivas mundiales que las tornen potenciales *best sellers*. Estos requisitos globales muestran la distancia que se dibuja de la cultura a la libertad.

Se limita de esta forma el poder de lo que se puede contar y expresar y se reducen al mínimo los relatos corporativamente autorizados o soportados sobre lo que se puede decir, hacer, y los informes incluso deseados. El *universo confort*, según la expresión del filósofo Günther Anders (2010), agencia palabras e imágenes autorizadas en un mundo sin conflictos esenciales, donde sus secuencias ininterrumpidas actúan como una familiaridad simultáneamente epidérmica y telemática, simultáneo bálsamo de familiaridad y extrañeza de un sujeto vuelto aparente cosmopolita doméstico (Echeverría, 1995). El espacio físico y mental de las ideas, al no estar democratizado, transforma cada sujeto en una víctima de los productos que consume. Su identidad psíquica y cultural es definida por la pequeña variabilidad consumista de los bienes y servicios corporativamente proporcionados.

El supuesto fin de las ideologías y el pacifismo aparente del liberalismo social o tercera vía no erradicaran el orden del poder como ley de la fuerza, pero lo institucionalizó y burocratizó. Tolstói (2013) y Dostoyevski (2012) han sabido relacionar literariamente la idea de burocracia moderna y de artificiosidad totalitaria. También los críticos de la sociedad moderna y de sus instituciones, como Michel Foucault (1999, 2012) e Iván Illich

(1973), no dejan de denunciar el aliento opresor por detrás del *sapere aude* o del deseo urbano de ilustración y conquista social y política de la cultura occidental.

Pero, por otro lado, el elogio de la horizontalidad y de cierto desorden trae consigo el tono posmoderno de una tolerancia hipócrita de la diferencia, funcionando al final también como un aparato de rizomática dominación. Contra Deleuze (Deleuze & Guattari, 2004), el rizoma en la sociedad tecnológica no es creatividad dispersa, sino dominio distribuido. Llamadas publicitarias a la ruptura de las normas sociales, a la necesidad exceder los límites son premisas de la insigne elegía estética del (aparente) caos que sirve los mercados del consumo cultural. Sin embargo, la mentalidad pos-ideológica cultiva un duro racionalismo de difícil integración en la posmodernidad: la idea de que no hay alternativa viable al actual orden económico. El éxito político y social de esta mentalidad burocrática es interesantemente dependiente de la complicidad de las fuerzas que le deberían ser antagónicas. El capitalismo depende, pues, de una especie de resistencia que le sea intrínsecamente aceptable, o sea, la connivencia de los movimientos que se oponen a él, bajo pena de su propia entropía (Gorz, 1969). En este sentido, el movimiento obrero, las manifestaciones de los precarios, la protesta social pueden así, en el presente, estar contribuyendo al descrédito paradójico de sus intentos originarios, o sea, el cambio político y social (Krisis, 2002; Mandel, 1999).

7. La globalización simbólica corporativizada

En el ámbito cultural, incluido el científico, los mecanismos actuales de producción y selección de contenidos simbólicos ponen de manifiesto relaciones de poder cuyos procesos absorben la interacción humana, el conocimiento y la capacidad creativa, capturando también los gestos cotidianos, al mismo tiempo que estos se transforman en nichos de mercado a la disponibilidad de la industria. Facebook es un esclarecedor ejemplo en cuanto banco privilegiado de datos donde es posible cruzar información estratégica, sea con fines económicos o políticos. A partir de estos productos que conforman la capacidad creativa y presentan un modelo de éxito que promover, se define quién puede expresarse, cómo y con qué medios y modalidades puede hacerlo. No existiendo una promoción de la diversidad de expresiones culturales a escala mundial debido a la prosperidad de un modelo económico que promueve empresas transnacionales creativas a expensas de expresiones culturales singulares e autónomas, la cultura se dibuja en gran parte, por los agentes de la globalización.

El conocimiento, por otro lado, al ser un bien común no es de nadie. No es una mercancía y por eso debe escapar a la lógica empresarial como a la del Estado. Debe por eso ser defendido contra todo el cercamiento. Los derechos de autor en muchos casos terminan protegiendo los productos cercenados por el monopolio cultural. En este contexto, el *copyright* ni siquiera preserva la competitividad entre las expresiones culturales, antes se constituye como una forma de combate social o expropiación colectiva como refiere Stallman (2004). La cultura se convierte en el campo de batalla simbólico en que se imponen modos hegemónicos de socialización que se basan en un modelo específico de la innovación social.

La funcionalización y privatización del conocimiento, moldeada por la especialización y la ideología de las facultades profesionales, transporta a la sociedad una sociofobia (Rendueles, 2013) generada en gran parte por la asimilación social de la tecnología. A través de ella, la sociabilidad de las megalópolis mundiales pos-industriales está marcada por el anonimato, exacerbado por las diferencias sociales, por el régimen de incomunicación centro-periferia y los brotes de xenofobia y racismo rampantes. Ya no son ciudades de escala humana, sino aglomerados resultantes del aumento de la libertad del capital en relación con sus fuerzas antagónicas. Al paso los ciudadanos quedan circunscritos a legislaciones laborales restrictivas. En ese sentido, la ciudad industrial y posindustrial moderna es, por tanto, disfuncional y cultiva los elementos de su propia extinción (Mumford, 1961).

El conocimiento humanístico también ha contribuido para la formación del espacio del conocimiento entendido en su sentido privatizado y funcionalizado. Su dimisión en la participación en la proyección de una vida en común, más allá de conceptos abstractos como la democracia, la interculturalidad y la *buena vida*, es evidente. Estas abstracciones paralizantes ocultan la renuncia a trazar posibles itinerarios de una vida activa en común más allá del acto performativo de la votación como una opción política para el consumo o la crítica social contenida entre las paredes esterilizadas de la academia o del laboratorio. El conocimiento humanístico cedió a la tentación folclórica de las minucias anquilosantes de los especialismos, refugiándose en la inconmensurabilidad de sus disciplinas, cuando finalmente se ha propuesto a seguir el trillo del modelo epistemológico de las ciencias experimentales. Hay todavía focos de oposición a esta tendencia general. *Arts and Crafts* e *Garden City Movement* son dos ejemplos que contextualizan el pensamiento urbanista utópico de los siglos XIX y XX que se resisten a este saber especializado. En ellos se encuentra la estética y el humanismo socialista de William Morris (1928), los ideales de los suburbios

ajardinados de John Ruskin, que combinan la arquitectura, el arte y la política (Ruskin, 1989) y la ciudad jardín de Ebenezer Howard (1946). Se intentaba pensar a partir de ellos una comunidad humana fuera del diseño exploratorio de naturaleza o de una concepción meritocrática y funcionalista de las relaciones sociales. En el punto de mira críticos estaban los ideales de crecimiento ilimitado y el progreso a final de una civilización que hacía de sus ciudades no los hogares de la modernización sino el infierno de lugares monstruosos, fundamentalmente insalubres e inseguros.

La cultura urbana dominante es, a pesar de todo, el resultado directo de un modelo de conocimiento que tiene la privatización como su principal apoyo. Esa ciudad cuyo espacio cognitivo y social se ha diseñado con las patentes y leyes de propiedad intelectual. En el contexto actual, lejos de que estos instrumentos de socialización se superen, están refinándose de modo acelerado de manera a que las innovaciones tecnológicas no los conviertan en anacrónicos. Por lo tanto, los derechos de autor y las patentes están lejos de proteger la creatividad artística o fomentar el conocimiento científico, sino que impiden la producción cultural libre y abierta a la participación ciudadana en el proceso de la permeabilidad social de las culturas.

Una de las figuras demonizadas en la actualidad como el *hacker* torna claro el estigma inherente a esta concepción privatizada del conocimiento. Las ideas de la propiedad y de la piratería están tan cristalizadas que casi espontáneamente se acepta que compartir conocimientos con los demás equivale al mismo que robar un banco (Stallman, 2004, p.147). Actuamos como si las tecnologías digitales no ayudasen a reformular el mismo concepto de propiedad. La paradoja más sorprendente surge cuando las empresas, tales como aquellas pertenecientes a la industria hollywoodesca, que ahora pretenden defender la propiedad de "sus" creaciones, estando dispuestas a defenderlas hasta las últimas consecuencias, fueron las mismas que se beneficiaron de la herencia colectiva de la cultura anterior, como si de hecho, fuera propiedad suya. Después de este beneficio gratuito, el acervo cultural común y la memoria colectiva se encierran en productos accesibles solamente a quien los pueda comprar (Lessig, 2005).

Contra estándares propietarios que tratan de modelar la propia cultura informática, en nombre de la liberación del conocimiento, surgen movimientos como el del *software* libre en que se tiene la esperanza que un diseño digital acompañado de una ética que pueda tener o crear mayor capacidad o resistencia política que una ley (Lessig, 2009). Privar a un usuario de *software* del acceso al código fuente de un programa corresponde, del mismo modo, a robarle la capacidad de conocer y actuar, limitándose su capacidad creativa y

obligándole a vivir en una sociedad donde no ha participado como agente, tan solo como consumidor.

Aunque este aspecto activista de una cultura libre haya comenzado realmente en entornos *geek*, se extendió rápidamente a otras áreas como la producción científica, en el sentido más amplio del término, y lo artístico. Verdad es que hay una cierta deuda al activismo digital dentro de los planteamientos políticos actuales que procuran otro lugar para el conocimiento e para la cultura. En este nuevo paradigma ya en práctica por la *cultura open* se usan los mecanismos de protección de los derechos de autor contra sí mismos, emitiéndose licencias de obras que permiten una libertad para su uso y recreación posteriores, como las licencias *copyleft* y *creative commons*. O mejor, con el reconocimiento de algunos derechos de autor, se añade que estos no son ilimitados. Estos mecanismos anuncian un cambio social en la producción y distribución adaptada al entorno tecnológico y cultural actual. Este cambio trae una nueva concepción política del conocimiento y de la cultura que protege la creatividad humana y la sociabilidad, entendidas como bienes comunes. Es la refutación práctica de Hardin y de su *Tragedia de los comunes*.

Por otro lado, los nuevos *enclosures*, nuevas barreras que limitan el desarrollo de la investigación científica y de la cultura, siguen un modelo de conocimiento desde lo secreto. Es como si los principios por los que este conocimiento se guía no permitiesen una discusión abierta al ser percibidos desde el ritual iniciático al que solo algunos elegidos tuviesen derecho. Se anula de este modo el intercambio libre de información y la solidaridad entre los intelectuales, académicos, aficionados y ciudadanos. Este paradigma privado de la actividad científica y de la cultura en general requiere la duplicación de esfuerzos, mientras daña de igual modo, al final, intereses públicos como intereses privados. En el lado opuesto de este paradigma están obras colectivas como el sistema operativo Linux o la propia Wikipedia¹⁰⁸. Ambas creaciones presentan un grado de perfección rara vez alcanzado por un esfuerzo individual o una concepción privatizada de la información.

El surgimiento de estándares propietarios en tecnología o la privatización del conocimiento implican una pérdida de control social sobre ellos y contribuye para mantener rígidos patrones de comunicación aunque se suavice su apariencia por el ludismo

¹⁰⁸ El sistema Linux permite el acceso a cualquier persona y cualquier persona puede utilizarlo, mejorarlo y adaptarlo. Los valores del anonimato en la artesanía están aquí presentes. Como entonces y de acuerdo con las visiones de Sennet (2013) el trabajo artesano se preocupa con la calidad y con la comunidad donde se inserta. En este sentido, el monopolio capitalista del trabajo tiende a empeorar la calidad de la obra y a des-socializar las comunidades. A pesar de todo, la mera etiqueta de *software* libre no llega para comprender lo que está en causa. El programador Linux Raymond a ese propósito diferencia dos tipos de *software* libre: el modelo catedral –un grupo cerrado de programadores que se adueñan en un código y lo hace disponible– y el modelo bazar– donde cualquier persona puede, vía internet, participar en la elaboración del código (Raymond, 2001).

y por su supuesto activismo automático. La apropiación social de la tecnología es, por otro lado, antes que todo, una cuestión de empoderamiento cívico y ciudadanía digital (Bustamante, 2010b). Requiere una aproximación de los ciudadanos a los mecanismos tecnológicos y políticos que regulan y determinan sus acciones, haciéndoles posible el acceso más o menos directo a la gestión de los asuntos públicos.

En esta conciencia de la concepción política de la tecnología está supuesto otro paradigma de conocimiento que ya no es sólo privado o público, sino que se rige por la idea de comunalidad o bien común. Pudiendo ser libre, ya no un privilegio o una prerrogativa de especialistas, se convierte en un patrimonio colectivo y un derecho individual. Deja de ser un recurso que sólo beneficiará a una parte "exclusiva" de la población, al mismo tiempo que criminaliza su mayoría. Las industrias que promueven esta forma de criminalización, juntamente con los gobiernos que las protegen, son ellas mismas piratas ahora en el peor sentido del término (Lessig, 2005). La apuesta por una ciencia 2.0, la ciencia ciudadana o expandida transforma la cultura en el *oficio* de cada uno (Lafuente, Alonso & Rodríguez, 2013). Aquel que, ya no siendo una víctima de un entorno tecnocientífico, puede ser un tecno-ciudadano, *amateur*, potencial editor de nuevas cartografías sociales y políticas desde el valor epistemológico y diacrónico de su singular experiencia.

Por lo tanto, debido a la homogeneización cultural, la despolitización de los ciudadanos y la imposición de un paradigma de la política neoliberal que asocia las relaciones humanas a una forma muy específica de conocimiento, surge la urgencia democrática de proteger la autonomía simbólica de las comunidades concretas que son elementos frágiles en la trama sincronizada de la globalización.

El capital tiende a acumularse exponencialmente mientras que disminuye la capacidad de retribución social del crecimiento. Las grandes fortunas no tienen ninguna relación con una cualquier utilidad social y no hay ninguna justificación racional que se les pueda dar (Piketty & Goldhammer, 2014). Principios inherentes al libre mercado que han sido impuestos a aquellos países que no tienen una posición estratégica a nivel global se delinearon por instituciones tales como el FMI, BCE y el BM mientras que las empresas, los bancos y las instituciones financieras de estos últimos estaban protegidos de la inestabilidad del mercado (Midnight Notes, 1990; Stiglitz, 2015). El sistema jurídico y político se aplica, pues, de manera ambigua, dependiendo de si se trata de un país pobre o rico a necesitar de asistencia, de una empresa o de un sin techo. El imperio de la ley es, además, un medio de acoso y chantaje para el débil, mientras que las grandes corporaciones o países estratégicos se libran de ello en función de su papel en la economía global y de las

amenazas que puedan hacer a gobiernos. La necesidad tan cacareada de la racionalidad económica se aplica con ferocidad a los débiles, mientras que la intervención del Estado y su protección está inexplicablemente dirigida al fuerte (Chomsky, 2007).

En parte es posible estar de acuerdo con la tesis de la desorganización sistémica inherente al paradigma tecno-económico por la sencilla razón de que en ello la tecnología no es asimilada o socialmente dirigida. No le son dados requisitos explícitos para fines sociales y así un cumplimiento tecnológico adecuado es una imposibilidad política. Esta sistémica no permite una convivencia voluntaria (Illich, 2011) y no permite siquiera que los instrumentos ocupen el lugar que les concierne: servir al equilibrio social y ecológico del entorno.

Los inventos y procesos tecnológicos deben integrarse en invenciones y adaptaciones de la política porque, como advierte Mumford (1997, 2001), una invención o un producto tecnológico no son necesariamente instrumentos automáticos de cultura o mejora social. Tendemos a atribuir a la capacidad intelectual del hombre o a la propia racionalidad poderes fetichistas de mejora social y nada justifica ese salto o esa creencia (Gray, 2015). Por el contrario, existe el peligro de demanda colectiva —la capacidad social para concebir un proyecto de vida en común— pueda convertirse en un régimen de regulación externalizada, en una sociedad mecanizada por asimilar. La máquina no sustituyendo el pensamiento o la imaginación, les obliga a una mayor creatividad. Pero hoy en día, en parte debido a cierto maniqueísmo es fomentada esa falsa idea de que el mecanismo no tiene nada que aprender con la vida o que la vida no puede recibir más de la máquina que su estricta funcionalidad. Es necesario ir más allá de la máquina, subraya una y otra vez a este propósito Mumford (2001), para que esta pueda ser asimilada políticamente.

La desorganización sistémica es defendida además por otros autores como Ulrich Beck (1998) que identifica una amplia gama de riesgos producidos por las incertidumbres de la racionalidad productiva. Esta ya no es capaz de controlar o predecir las consecuencias de su impacto, volviéndose el principal agente de su autodestrucción. Este anuncio también ya estaba presente en la sentencia heideggeriana de la supremacía (no técnica) del lenguaje técnico y del olvido del ser (2003). Günther Anders (2010, 2011), su discípulo, también revisa esta inevitabilidad reflexionando sobre la automatización tecnológica y sus consecuencias psíquicas y sociales en el diálogo con el piloto Claude Eatherly. Claude es el tipo antropológico del hombre moderno, a la vez culpable y des-responsabilizado por un crimen del cual no era consciente, aunque directamente involucrado, ahogado por un sistema de micro-acciones que le absorbe psíquica y prácticamente volviéndole imposible

su acción, al mismo tiempo que cae sobre él la consciencia de una absoluta pérdida (Anders & Eatherly, 2003).

7.1. Las culturas libres: industria y libertad

La cuestión de la cultura libre es, ante todo, una cuestión práctica (De La Cueva, 2015). Se refiere a las aspiraciones humanas en el ordenamiento social, jurídico y político de la comunidad. Pero también a las aspiraciones colectivas e individuales al respecto de la memoria, cuanto a límites y posibilidades simbólicas. Se trata de una indagación sobre quién produce los símbolos que guían y posibilitan acciones en sociedad, cuestionando lo que debe y puede ser recordado. Ponderar también en lo culturalmente olvidado y sobre lo que puede justificar o no ese olvido, sea él producido intencional, sistémicamente o no. El problema simbólico de la sociedad contemporánea es que el individuo está a disposición de los discursos especializados, institucionalizados basados en facultades socialmente producidas (Berry, 1977)¹⁰⁹.

Además, bajo un manto de pos-ideología, ideas, sentimientos, afectos tomaron el diseño cerrado de productos de consumo y, por tanto, sujetos a la demanda industrial (Illouz, 2007, 2011). El orden comunal de la memoria se ve amenazado por una victoria del *homo economicus* e *industrialis* en cuanto tipo antropológico hegemónico en nuestras sociedades, con una base sexista y colonialista indudable (Krisis, 2002).

Encontrar y construir una cultura libre implica superar las barreras diseñadas por este complejo técnico-económico de esta hegemonía en cuanto tejido cultural opresivo¹¹⁰, se trata de encontrar los medios políticos del ciudadano común y hacerlo visible y presente en las decisiones políticas. Ese mismo que se ve afectado por este paradigma tecnoburocrático. Una víctima a la cual se le exige un movimiento de apropiación y rechazo de una cultura masiva de diseño global. Este diseño puede ir de un regular producto de consumo como a la modulación de un hábito diario promovido una cualquier red social digital, hasta el diseño de las performances políticas oficiales como la participación en una elección.

¹⁰⁹ “Ya que él [el experto] es dependiente de tantos expertos, es beneficiario de tanta ayuda experta, eso solo puede indicar que él es un cautivo, una potencial víctima. Si él vive a través de la competencia de tantas otras personas, entonces él vive por intermedio de su indulgencia; su propia voluntad y sus razones para vivir son hechas de la subordinación y de la mera tolerancia de los demás. Él tiene una chance de vivir su propia vida: su pequeña especialidad, dentro de un sistema tenso y entrelazado de otras especialidades” (Berry, 1977, p.21).

¹¹⁰ “La cultura no es una colección de reliquias o adornos, sino una necesidad práctica, y su corrupción invoca calamidad. Una cultura sana es un orden comunal de la memoria, de la inteligencia, e los valores, del trabajo, respecto, convivialidad e aspiración. Tal revela las necesidades humanas como sus límites. Clarifica nuestras inescapables fronteras y vínculos a la tierra como a los otros” (Berry, 1977, p. 43).

Pero la cultura de hoy con todas las innovaciones tecnológicas y las conquistas informáticas continúa siendo el campo de batallas simbólicas que desencadenan el oligopolio de las grandes empresas como Warner, Disney, Sony, BMG y también entre las revistas científicas de prestigio internacional, bien como laboratorios reputados en ambiente científico o las universidades globales con marca de prestigio. Todas estas marcas pueden impedir la búsqueda de alternativas al ecosistema cultural global. Un muy pequeño número de grupos editoriales dibuja industrialmente el criterio que define quien puede o no puede ser un artista o autor hoy, lo que es pasible de ser admirable o no en él, bien como cuáles son las expresiones culturales de mayor éxito. Esta peligrosa confluencia entre la información, entretenimiento y cultura funciona a menudo como una barrera a la aparición de expresiones que no cumplan con los estándares del deseable industrialmente.

Uno de los productos de más éxito del siglo XXI, el *copyright*, contribuye para mantener el asedio del conocimiento privatizado. La duración del *copyright* ha triplicado sorprendentemente los últimos años, bien como su rayo de acción (Lessig, 2004, p.184). Pero esto debe entenderse en un horizonte más amplio, donde el así denominado trabajo complejo y la apropiación privada de las facultades creativas del ser humano deberán prevalecer sobre la explotación física directa de los trabajadores industriales. En la historia de los derechos de autor en EE.UU. se atestigua en la constitución que fueron creados de acuerdo a las exigencias de la tecnología de imprenta para la instalación de la actividad literaria y para el desarrollo del conocimiento científico. Se creaban entonces monopolios privados para proteger la escritura científica con fines públicos (Stallman, 2004). Sin embargo, este objetivo ya no se justifica en el contexto de la cultura digital. Hoy es necesario restringir las leyes de derechos de autor en la medida en que ellas mismas están limitando las capacidades de los ciudadanos en el uso de la tecnología digital y el control y el acceso de sus propias creaciones.

Por otra parte, la mayoría de los artistas recibe menos del 4% de los ingresos por ventas de sus creaciones (Stallman, 2004), con la excepción de un pequeño número, los que tienen fama internacional y aquellos cuyo nombre es igual a una marca de éxito, como Paulo Coelho, entre otros. Si antes, la restricción de los derechos de autor era, fundamentalmente dirigida, en lo que respecta a los editores y autores, hoy se limitan gestos cotidianos a todos los ciudadanos, ni siquiera como sujetos y creadores de la cultura, sino como usuarios o consumidores. Este uso de la tecnología regulado por una propiedad intelectual anacrónica se vuelve parasitario. Controla gestos, delimita acciones, restringe el

espacio público y común de la esfera de la interacción de ideas y prácticas sociales, además de colonizar el hombre y mujer de todos los días, su cotidiano.

De hecho, la fantasía de una nación puede aspirar a desarrollar proyectos delirantes bajo la investigación en Inteligencia Artificial, sea en nombre de la inmortalidad o de un cerebro sintético supuestamente superior a la condición orgánica. Nicholas Negroponte (1995) del MIT arriesga decir desde su transhumanismo que en un futuro próximo se sabrán idiomas a partir de la toma de pastillas. Aunque fuese posible, sin embargo, no hay hoy aún soluciones tecnológicas para los problemas sociales más elementales, como el hambre y la pobreza en el siglo XXI, el desempleo y el nivel de exclusión social alcanzados en las dichas sociedades desarrolladas y en las dichas sociedades subdesarrolladas. Sin esas soluciones políticas no se puede hablar de una sociedad propiamente humanizada. Quizás esto se deba en grande parte a fines privados que estuvieran siempre por detrás de un modelo de conocimiento y según lo cual una tecnología se ha o no se ha desarrollado. La asimilación de la tecnología se toma tanto desde el paradigma burocrático y moderno, cómo del paradigma posmoderno, tecnocrático y sistémico. Por un lado, la tecnología permite que algunas esperanzas del hombre moderno sobrevivan. Por otro, ese mismo hombre se ha disuelto en la ausencia de una dirección humanizadora para el proyecto tecnológico de la sociedad. Eso ocurrió cuando la tecnología sistémica se hizo políticamente incontrolable, cuando ha pasado su umbral, según la conocida expresión de Iván Illich (2011). Y no es solo por las bombas nucleares, sino también por las injusticias globales que siguen siendo producidas por el paradigma económico y político actual.

La tecnocracia, sin embargo, se refiere más a una retórica que a una práctica (Feenberg, 2004). En la misma ciudad se pueden encontrar, pasando el anacronismo, relaciones de corte moderno, semi-moderno o incluso medieval dependiendo de las clases, de la ubicación geográfica y de la cultura local a las que se refieren, entre otras variables importantes. La esclavitud no es un recuerdo del pasado, como lo demuestran las mujeres en el barrio de Lambeth de Londres, uno de los importantes centros financieros de Europa, o los cientos de jóvenes de Nigeria recientemente secuestrados por el grupo extremista Boko Haram. La idea de que vivimos en un mundo más interactivo que nunca se cultiva por la ilusión tecno-utópica del desarrollo, ahora cuando es más insostenible que nunca. Pero el mito del desarrollo, inaugurado históricamente por el discurso del presidente Harry Truman en 1949, resultó ser un espejismo pernicioso. El desarrollo supone y exige el subdesarrollo, la producción de multitudes que ya no *sirven* para producir o para consumir. Y, hoy, una gran parte de la humanidad es *inútil* para el actual capitalismo financiero. Esas

personas ya no *sirven* para ser explotadas en el trabajo, sino simplemente figuran como chusma en los márgenes de la sociedad. Lo peor acontece cuando, por ejemplo, generaciones jóvenes temen menos formar parte del ejército industrial de reserva, económicamente necesario, que ser económicamente innecesarios, una población de seres humanos permanentemente excluidos y tornados prescindibles.

Zizek recuerda a propósito de estas ilusiones propias de la sociedad digitalizada y de la inclusión tecnológica de *todo el mundo* la imagen de la interpasividad en red (1999). Ella no sólo está presente en la alegría, del pensamiento terco de la autoayuda y en el egoísmo socializado en las redes sociales digitales, pero como se ha visto, también en el corte industrial y procesos culturales homogeneizados. Debido a este corte se privatizó el conocimiento y se expusieron las actividades simbólicas a la especulación. El individuo concreto, aparente ciudadano del mundo, es amenazado precisamente ahí donde se creía libre: en sus afectos, en sus poemas o en su cultura. Se le retiró corporativamente su identidad social o incluso la posibilidad de una expresión cultural singular.

Obstáculos técnicos y legales son diseñados para proteger un orden político que las tecnologías de la información y la comunicación convierten de hecho en un anacronismo. El descrédito de las publicaciones científicas de acceso abierto se hace por grupos y organizaciones que quieren mantener el orden científica y cultural del siglo anterior. Pero la publicación abierta de la investigación científica, no sólo en sus resultados sino también de sus procesos, permitirá a otros científicos, instituciones y ciudadanos un contacto provechoso con información y conocimiento sin que haya que repetir inútilmente el trabajo ya realizado o sin que haya que pagar sumas exorbitantes como suscriptores.

La privatización de hecho tiene efectos adversos también a nivel geopolítico en la medida en que el secreto de la información crucial de interés científico y social impide la resolución de problemas económicos e prácticos de la máxima urgencia para los países en desarrollo y subdesarrollados. La circulación de mercancías cognitivas y culturales juega el mismo papel que los bienes más elementales de la sociedad industrial en los siglos pasados. Eso implica que del ámbito de la administración de las cosas se pasó del mismo modo a la administración de la vida mental del hombre. La propiedad intelectual es un tema que afecta a todos, directa e indirectamente a empezar por las ideas propias. Por ejemplo, en secuencia del patentado de cócteles antivirales para el tratamiento del SIDA, se formó una batalla económica entre Estados Unidos e Brasil, porque el segundo se ha propuesto producir genéricos para resolver ese problema social. Esta batalla contra el departamento de patentes de los representantes comerciales de Estados Unidos impidió que los pacientes

más pobres de países subdesarrollados pudiesen acceder a un producto de necesidad vital (Sábada & Domínguez, 2013, p.8). Algo parecido ha pasado entre los gobiernos europeos y los laboratorios Gilead en la comercialización del medicamento de combate de la hepatitis C.

Se imponen modelos de negocio de elevado coste humano, en la salud, pero también en las ideas, opiniones y afectos, actitudes y comportamientos que dan forma a personalidades y culturas. Los derechos de propiedad intelectual se ponen por delante de cualquier coste, paradójicamente, en un entorno en que cada vez una obra está más lejos de ser el resultado de la producción de un único autor. Las patentes y el *copyright* son instrumentos artificiosos soportados por disposiciones legales que introducen escasez donde no existe de forma espontánea. Este entramado legal no sigue vigente para proteger los beneficios de los autores sino las empresas que se apropiaron de su trabajo y su deseo de perpetuar formas de negocio del pasado.

Esta recusa empresarial en mantenerse a par de las implicaciones políticas de las innovaciones tecnológicas trae consecuencias irremediables para la sociedad, como en el caso anterior de la imposibilidad de tratamiento para los pacientes con Sida en los países subdesarrollados o de la hepatitis C en países europeos. Si el mercado ha sido y continúa siendo erróneamente representado como un sistema abstracto sin actores, por otro lado, hoy hay actores sin sistema en las mega ciudades que, sin el sentimiento de pertenencia a una comunidad o con falta de motivaciones sociales para pertenecer a una vida colectiva, toman refugio en las tendencias agresivas donde la violencia y el odio son el último reducto de un grito desesperado por lo común, por la pertenencia a un común. Los ejemplos de racismo, nacionalismo y la violencia pueden ser analizados desde una consideración de las relaciones entre las víctimas del aparato administrativo y su espacio social agónico (Gorz, 1999, p.144). Escritores como Alberto Moravia en su novela *El Conformista* han traducido a la literatura esta idea fundamental.

Defender la ciencia abierta, el *software* y el conocimiento libres es presentar un modelo de conocimiento en el que la sociedad no es una externalidad económica. La ciencia no se convertirá en un proceso contradictorio a la propia sociedad, en busca de reconocimiento, de secretismo, de rivalidad y beneficio, más bien será una demanda abierta y colectiva, basada en la ética del compartimiento y de la colaboración¹¹¹.

¹¹¹ “La ciencia es un motor de descubrimiento, precisamente porque la investigación está disponible para todos para ser vista y replicada. Históricamente se ha mantenido a cierta distancia del mercado por miedo que *copyrights*, patentes o acuerdos contractuales cerrasen el conocimiento que debería estar disponible para todos, especialmente para futuros científicos (Bollier, 2008, p.257)”.

¿Qué sentido tiene que la investigación con fondos públicos no sea de libre acceso para los ciudadanos? A diferencia de generar un valor por ocultamiento, la ciencia debe ser una empresa colectiva llevada a cabo por diferentes actores y también por aquellos que se ven afectados por ella y cuyas contribuciones pueden ser vitales para su desarrollo (Lafuente, Alonso & Rodríguez, 2013, p.57; Lafuente, 2007). Con la apertura del conocimiento ocurrirán potencialmente descubrimientos e innovaciones de investigación más rápidos, los científicos podrán probar sus hipótesis con mayor eficacia, ahorrando tiempo, esfuerzo y burocracia. Se liberarán, a su vez, del abuso editorial de publicaciones científicas "exclusivas" extremadamente caras y de políticas de acceso y distribución muy restrictivas y especulativas.

Iniciado en los años 90 y siendo intensificado en los últimos años con proyectos como los *Science Commons*, el movimiento *Open Acces* – definido por tres declaraciones: la de Budapest (2002), la de Bethesda (2003) y la declaración de Berlin (2003)¹¹² – se proponía que el conocimiento científico estuviese disponible *on-line* para todos. Los repositorios abiertos, las revistas de *open access* permitirían una mayor colaboración en la comunidad científica y la apertura a la sociedad, no sólo para divulgación, sino para la comunicación de datos de la investigación de vanguardia, en sus procesos y resultados. Se trata de devolver el poder de saber a los científicos y a los ciudadanos frente a los modelos de negocio de las industrias. Sin embargo, no es sólo eso. Se trata también de una multiplicación de los editores (potencialmente cada ciudadano) propiciada por la revolución digital una vez que ha transformado el modo como se puede crear, utilizar, tener acceso, transformar y reutilizar la información¹¹³. Una publicación de acceso abierto significa que el usuario es libre de leer, descargar, imprimir, distribuir sin barreras legales, financieras o técnicas¹¹⁴.

Por tanto, el ciudadano es el legítimo heredero de los conocimientos generados en sociedad durante varias generaciones, deberá ser un beneficiario de la interacción colectiva

¹¹² “Por *open access* queremos designar lo que está disponible para el público de internet, permitiendo a cualquier usuario leer, descargar, copiar, distribuir, imprimir, buscar o enlazar textos completos de artículos, recorrerlos para indexación, pasarlos como datos para el *software*, o utilizarlos con otro propósito legal, sin barreras legales, técnicas o financieras distintas de las que son inseparables del acceso a internet” (Suber, 2012, p.7).

¹¹³ “No es casualidad que hayan sido los científicos, al menos algunos de ellos, quienes hayan comprendido cuál es la fuerza disruptiva que los nuevos canales de comunicación pueden ejercer sobre los mecanismos de reproducción tradicionales: el movimiento *Hard Blogging Scientist* reclama la legitimidad de las nuevas plataformas de comunicación como laboratorios experimentales capaces de mostrar la evolución del trabajo científico en abierto y, con ello, la posibilidad de generar e inventar mecanismos de reconocimiento alternativo, categoría que la academia niega todavía a los blogs, de la misma forma que el ISI rechaza todavía valorar en igualdad de condiciones a las revistas científicas digitales en abierto, generando de esa forma un círculo vicioso y pernicioso que aboca a los científicos a querer publicar, tan solo, en aquellos lugares cuyos supuestos índices de impacto son superiores” (Lafuente, Alonso & Rodríguez, 2013, p.46).

¹¹⁴ “Lo que puede sonar como una arcana batalla policial, de hecho, tiene serias implicaciones para los estadounidenses comunes. La paciente con cáncer de mama en busca de los mejores artículos revisados por pares en línea, o la familia de una persona con la enfermedad de Huntington, pueden beneficiarse si pudieran adquirir, de forma gratuita, las últimas informaciones de la investigación médica. Los científicos, periodistas, trabajadores sociales, médicos, pacientes y muchos otros no pueden acceder a la vasta literatura del conocimiento científico financiados con fondos públicos debido a las tasas de suscripción o los precios de acceso a cada artículo” (Bollier, 2009, p.266).

y no una víctima suya. Por consiguiente, este conocimiento colectivo no teniendo un solo autor hará con que todas sus derivaciones no lo puedan tener tampoco. Así, siendo de todos, el conocimiento y sus aplicaciones no pertenecen a nadie en exclusivo y deben ser puestos a la disposición de la sociedad, haciendo de los ciudadanos sus legítimos herederos.

Mientras crece la problematicidad de los conceptos de derechos de autor y de la propiedad intelectual en el contexto tecno-científico actual, el sector de las patentes gana un rápido crecimiento. Inúmeras batallas legales son de conocimiento público emprendidas por asociaciones de autores o por oficinas de patentes contra ciertos países, universidades o entidades privadas (Weston & Bollier, 2013)¹¹⁵. Casos recientes el de la Universidad Carlos III de Madrid y la Universidad de Barcelona muestran una batalla entre la comunidad universitaria española y el centro español de derechos reprográficos. Aunque se intente ocultar, una verdadera guerra jurídica existe más fuerte que nunca desde la firme defensa de los intereses comerciales que impiden el uso público de los conocimientos con fines educativos y comunitarios. Por otra parte, los datos genéticos y algunos descubrimientos en la investigación biomédica están en riesgo de convertirse en propiedad privada y se pueden convertir en *anti-commons*¹¹⁶ (Heller, 1999). Las iniciativas TPP y T*TIIP/TAFTA muestran la agenda secreta, hiperlegalista y agresiva por parte de Estados Unidos y de Europa a la ciudadanía que afectan, entre otros, el derecho a la información y a la cultura. Por primera vez en China en el año de 2015 se vendieron masivamente botellas de aire comprimido de las montañas de Canadá –el emprendimiento no conoce límites ni siquiera en las condiciones adversas de un ciclo industrial que ya presenta los síntomas de su agotamiento.

Proyectos como el *SNP Consortium* y bases de datos como *PubChem*, o el *Cancer Biomedical Informatics* (García & Sánchez, 2009) varios centros de investigación y otras organizaciones que comparten datos, aplicaciones de *software* y herramientas de investigación, son, por otro lado, ejemplos de un nuevo modelo de conocimiento científico que contrarresta la tendencia a monopolizar el conocimiento colectivo. Campañas entre los científicos, investigadores, estudiantes y lectores como *Research Without Walls* y *Open Access Pledge* invitan a los participantes a colaborar sólo en las revistas que publican en abierto

¹¹⁵ Los Estados Unidos de América en tan sólo cinco años han subido de 7 millones de patentes registradas para 8 millones, mientras que 75 años fueran necesarios para que lograsen su primer millón (Sábada & Domínguez, 2013, p.35).

¹¹⁶ Michael Heller (1999) acuñó el término anti-común para designar aquellos bienes que no son accedidos, utilizados o mejorado precisamente porque son sobreprotegidos por los mecanismos de exclusión (patentes y derechos de autor) que restringen su acceso. En las ciencias biomédicas el autor señala el ejemplo de la competitividad y patentes excesivas que amenazan directamente la innovación y la mejora de los productos existentes en el propio mercado. Es el reverso de la tragedia de los comunes en que un recurso es sobreexplotado por falta de restricciones o normas que limiten la acción de los individuos. El exceso de restricciones o supuestas protecciones acaban por dañar la investigación científica, así como sus fines económicos de desarrollo.

(<http://www.researchwithoutwalls.org/>). Una organización como la *Open Knowledge Foundation* (<https://okfn.org/>) apoya la publicación de información científica en formatos abiertos (*open data*) con el fin de debilitar las lógicas de las revistas en que los autores pagan para publicar y los lectores pagan por leer.

Pero la batalla por una cultura libre es un largo camino trabado de minucias. En la dicha economía del conocimiento hay empresas que se dedican exclusivamente a la compra masiva de patentes con el fin de obtener un beneficio a partir de las infracciones posteriores (Lafuente, Andoni & Rodríguez, 2013). No hay el mínimo aporte productivo en esta acción, ni la mínima contribución para la sociedad. El aumento de pequeñas mejoras en las vidas de un grupo de personas que ya no tienen que preocuparse por sus necesidades inmediatas de supervivencia se superpone a menudo a la resolución tecnológica de casos extremos de vida o muerte en los países subdesarrollados. La motivación es principalmente el modelo lucrativo o no lucrativo del mundo de los negocios. A modo de ejemplo, presenta Benkler el caso de los veinte mil jóvenes norteamericanos que pagan mucho más por medicamentos para el acné que un millón de africanos que cada año se mueren de malaria y que no tienen dinero para pagar por una vacuna. La diferencia es que los norteamericanos, aunque en pequeño número, pueden pagar sumas abultadas por la resolución de problemas de menor importancia vital, al paso que una gran mayoría peca porque sus necesidades inmediatas son técnica y políticamente despreciadas (Benkler, 2006, p.303).

8. La inevitabilidad del decrecimiento y el paradigma del procomún

El actual momento tecnológico presenta varias aporías que el capitalismo no puede resolver satisfactoriamente. La politización de la ciencia y de la cultura y su sumisión a la economía de molde neoliberal requieren una construcción alternativa, que será ante todo también política pero, también, vital. Se tiene que consumir menos, fomentar comportamientos más conscientes de los límites personales, sociales y ecológicos. Pero, también, es necesario un nivel de cambio político estructural y, en ese sentido, es necesario luchar contra el ideario del crecimiento ilimitado y del capitalismo que expulsa del centro de la sociedad a la naturaleza como a las relaciones sociales.

Esta alternativa está ya en marcha en la cultura *open* y en la defensa de los bienes comunes que, no siendo públicos o privados, exigen la construcción de innovaciones sociales y personales que los permitan proteger. El decrecimiento no es una teoría activista exquisita o una alternativa ideológica improbable, es una inevitabilidad, resta saber de qué modo se dará. El decrecimiento es, por otro lado, una consecuencia física inevitable del hecho de que se haya superado las capacidades de carga de la biosfera. El sistema actual no es sostenible ecológica o socialmente. Volver como sea al crecimiento, sea por la letanía del emprendimiento, sea por falsas invectivas en la creación de empleo, o por el incremento de la productividad o del consumo, acumulando deudas, es insistir en un paradigma socio-económico que ha llevado hasta la situación actual. La solución no pasa por la puesta en práctica de los idearios nostálgicos de la social democracia y del modelo del keynesianismo, sino, antes, en un intento nuevo con nuevas coordenadas que ya no las de la sociedad del trabajo industrial. Una sociedad global del trabajo no puede funcionar eternamente. La solución de cambio para el modelo preferencial de las empresas SCOP (Sociedad Cooperativa Obrera de Producción) ignora el fin o la decadencia de la sociedad del trabajo industrial, incurriendo en la tendencia esencialista de tomar el trabajo como elemento de humanización definitorio de los individuos, remitiendo a la exclusión e inexistencia a millones de seres humanos en todo el globo. Uno de los aspectos de la huella ecológica en este momento se traduce en una cantidad de residuos que ningún sumidero natural consigue ya en el momento presente absorber. Más allá de ese aspecto, si la población mundial adoptase el estilo de vida de un ciudadano medio de EE.UU. serían necesarios cinco planetas para que tal fuese liminalmente posible. Es la desigualdad extrema que permite que el 20% de la población viva en un mundo irreal a costa del 80% (Mosangini, 2012). La deuda ecológica es para la mayoría de la población y para el sur global, de donde se expolian los recursos a través de la biopiratería de plantas y semillas y donde también llegan las consecuencias del cambio climático.

El modelo tecno-científico actual precipita a la fantasía, en el peor sentido del término, la defensa del común, pero todavía siguen ahí en su contundencia bienes, servicios, relaciones que, en amenaza de desaparición, que al no ser exclusivamente públicos o privados, son los elementos a partir de los cuales el sistema político y económico sigue funcionando. Reconocer algo como común es en primer lugar admitir la diversidad de los fenómenos a los que se refiere, sus participantes, los valores culturales, su naturaleza, historia, también las desigualdades que se pueden generar en su uso y las consecuencias de su sobreuso, bien como el modo más adecuado de su producción y gestión (Bollier, 2007).

El común se refiere a la condición innegociable de algunos bienes y relaciones para los cuales la noción de propiedad merece ser reformulada o mismo anulada. Esos bienes son acompañados de valores sociales que deben mantenerse fuera del sistema de mercado o nacionalización, en contra de las exigencias de crecimiento y con la escasez creada artificialmente. Tienen por lo tanto una economía social e moral propias ya que son bienes que se heredan en conjunto como comunidad y que deberían ser mantenidos libremente para las futuras generaciones (Weston & Bollier, 2013).

Desde los años 90, a las preocupaciones ambientales se han añadido las preocupaciones sobre el patrimonio simbólico común de la humanidad. La polémica de los bienes comunes globales, en gran parte impulsada por Susan Buck (1998), muestra que hay bienes y relaciones que no pueden ser comprendidos como recursos. El procomún puede ser más que un bien, un espacio institucional o patrimonio simbólico donde se puede practicar una especie de libertad fuera de las restricciones aceptadas normalmente en sociedad como en el funcionamiento de una economía de mercado. Entre esos espacios y relaciones está la cultura, el conocimiento y la información que ya no se entienden sólo a partir de la innovación tecnológica o del conocimiento privatizado. Pertenecen, antes que todo, a la práctica de la libertad. Hoy en día, después de la reflexión sobre los bienes comunes transitar desde lo natural hasta el digital, especialmente con las contribuciones de Stallman (2004), Lessig (2005, 2009), Benkler (2003, 2006), Bollier (2007, 2009) y Boyle (2010), es necesario definir que los bienes comunes deben ser considerados inalienables y preguntarse si el mercado o la nacionalización, considerándoles activos, son las únicas o las mejores formas de gestionar estos bienes.

Internet en este contexto es un bien comunal por excelencia ya que su potencial está principalmente en lo no comercial y lo no excluyente (Benkler, 2006). Si bien que hay autores como Morozov (2012, 2013) u colectivos como Ippolita (2012) que en sus análisis afirman que internet no es el reino de bienaventuranza auto-proclamado. Morozov esclarece:

“La red se torna un concepto tan abstracto que incluye tanto al usuario de quince años que compone videos de gatos como a los funcionarios del gobierno argentino responsables de la manutención de su sitio Web, no hay una manera sencilla de salir de la confusión intelectual donde estamos metidos en lo que a este asunto concierne” (2013, p.78).

Es cierto que, por veces, se crean aplicaciones que atraen nuevas formas de productividad económica, sino también relaciones P2P en la dinamización de

conocimientos y expresiones culturales. Sin embargo, como bien común y nicho de producción, modificación y distribución del conocimiento, Internet está sujeta a inúmeros procesos de apropiación y expoliación. Nuevos comunes generan nuevos cercamientos. Los *big data* son un esclarecedor ejemplo. La datificación de los hábitos y costumbres que los usuarios dejan en la red son, por otro lado, un recurso para empresas y muchos autores no dudan en afirmar que tal éxito anuncia el fin de la persona y de la voluntad libre (Han, 2014). Sus comportamientos son estudiados para ser mensurables y previsibles, bien controlables. Google, Facebook o empresas *start ups* desarrollan sistemas que gestionan datos a partir del registro y de la cuantificación de comportamientos. Permiten que se diseñen perfiles que prevén el futuro comportamiento de los consumidores. Esta es la configuración de una sociedad de la vigilancia donde el propio control ha sido delegado al usuario que se ve “obligado” –sea por presión social o el simples deseo de conformidad– a publicar sus hábitos y a registrar su vida en los objetos de devoción de niños y adultos como son los *tablets* y los *smartphones*, los confesionarios móviles, según Han (2012, 2013). Es una cultura donde el emprendimiento se aplica a la interioridad de cada uno. A la vigilancia íntima se suma el desarrollo de una cultura del control y del examen de la interioridad creativa en el seno del emprendimiento digital.

Las recientes protestas de la población de Río de Janeiro, en el momento del mundial de fútbol, muestran una periferia políticamente comprometida en la defensa de los derechos sociales de la comunidad. Ellos son el testimonio de la cohesión e impugnación de un aparato que los desagrega en el disfrute pasivo del espectáculo o en la despolitización del ciudadano por el paro o por los objetos de entretenimiento diversos. Movimientos previos como *Occupy* han permitido también colocar en la agenda política oficial problemas aportados por las multitudes en protesta. Se desconoce, sin embargo, hasta qué punto esta integración fortalece o suaviza el foco original de energía crítica. De este modo, las megaciudades capitalistas no son sólo los lugares desde donde se toman las directivas de la globalización. Como en la metáfora de Harvey (2012), no son tumbas grises de capital de las cuales se expoliaran las facultades emocionales y creativas sino las arenas donde el *homo sacer* invisible y despolitizado puede emerger y jugar un papel alternativo a la exclusión sistémica de que es víctima. Hay que recordar, sin embargo, al igual que Harvey, los peligros de la cultura horizontalista frente a la fuerte jerarquía y organización sistémica del capital. La simple organización de desesperanzados e indignados de esta orden mundial no es suficiente para combatir el agenciamiento de fuerzas que sacrifican la legislación

internacional al respecto del medio ambiente, de los derechos laborales y de las dinámicas culturales de cada región.

Más bien, es en virtud de una retórica digitalista y horizontal que el terreno pos-ideológico se impone al imaginario social contemporáneo. A través de ella el mundo se presenta como el escenario universal de la interacción humana, en el aparente respeto por la diversidad cultural. Los individuos, de este modo, se auto-perciben sin lazos sociales o sin lugar propio en el edificio global (Zizek, 2009a, p.180)¹¹⁷. Nada más propicio para su sumisión y esclavización sistémicas.

Ellos son esos *topos* flexibles, intercambiables, disponibles y deslocalizables. Este fenómeno lo denomina Zizek como culturización de la política, una operación básica del liberalismo cultural. Ello supone la naturalización de las desigualdades según los modos de vida reconocidos como distintos e igualmente respetables (Zizek, 2009a, p.169). Lo que es en sí mismo la perversión de la mentalidad poscolonial. Esa diferencia es creada por la desigualdad y al naturalizarse se está perpetuando un orden que resulta no de características ontológicas sino de relaciones de fuerzas de dominación y exclusión. Al mismo tiempo que se naturaliza así un sistema violento e injusto, se cultiva la identificación paradójica y cínica con las víctimas. Esta violencia no tiene rostro, o agente, es sistémica, anónima y es suavizada por el llamamiento a la caridad, que tiene al final el consumo y la manutención del *status quo* como motores.

El conocimiento y la tecnología son ahora activos estratégicos para mantener estas desigualdades hechas simultáneamente sistémicas y naturales. Defender el ciudadano no sólo como un usuario de la tecnología, sino como productor de conocimiento científico y heredero del conocimiento colectivo, implica un retorno a la cultura en cuanto campo simbólico conflictivo. Se trata así de renunciar a la funcionalización de la cultura y de identificar los mecanismos que la vuelven más adiestrable en términos corporativos y económicos. Implica ir contra el proceso de estandarización y sincronización cultural que transforma las consciencias en un mercado que explotar (Stiegler, 1994, 1996), transformando también la cultura en una sopa entrópica o en una fosa séptica según las metáforas de Stiegler. Esto convertirá los sujetos en consumidores y los artefactos en productos de mercado, perdiéndose la relación con el pasado. El deseo y la memoria colectivos son también cada vez más expuestos a los flujos mundiales de información y de esta manera están cada vez más calculados y determinados, lo que llevará al

¹¹⁷ “Una lectura sintomática de carácter marxista puede demostrar con convicción el contenido particular que da el sesgo ideológico burgués a la noción de derechos humanos: los derechos universales son en realidad el derecho de los propietarios blancos a intercambiar y explotar en el mercado a los trabajadores y a las mujeres con total libertad, así como el derecho a ejercer la dominación política” (Zizek, 2009, p.179).

desmoronamiento, extenuación y excitación de los sentidos bien como a su pasividad globales.

8.1. Cambiar y decrecer

Es necesario cambiar de paradigma y algunos de estos cambios ya se llevarán a cabo. Esto es válido a un nivel vital y colectivo, ya que las prerrogativas del capitalismo llenan antes la interioridad de cada sujeto como bien afirma Holloway (2005). Se trata de un proceso de concienciación personal, de darse cuenta hasta qué punto cada uno es dependiente de un estilo de vida que es dañino para el entorno ambiental, social y cultural. El decrecimiento coloca un punto de ruptura en el paradigma de la cultura mercantil como patrón para todas las relaciones de sociabilidad. Los productos y el consumo, lejos de ser salvavidas contra el fracaso y la exclusión sociales, son antes su confirmación y ocultación (Bauman, 2007). Otro estilo de vida permitirá la construcción de otra civilización ya que el capital financiero y la sociedad basada en la abstracción del dinero no son eternos ni deseables (Gorz, 2010). La consciencia de una necesidad de cambio ha sido particularmente presente en los años 70, precisamente los años de reestructuración del capitalismo. La obra precursora ha sido *Silent Spring* de Rachel Carson (1962). Dos textos igualmente fundamentales le han seguido, *A Blue-print for Survival* (Goldsmith et al., 1972) firmado por científicos británicos y *Limits to Growth* (Meadows, Randers & Meadows, 1972) firmado también por científicos ambientales, entre ellos Donella Meadows. Los principios de estos textos basados en análisis rigurosos defendían la necesidad de menos trabajo y productividad por una parte, bien como más autonomía y cierta seguridad existencial por otra. Han sido la base de profundización del pensamiento ecológico desde entonces.

Aun hoy cuando los gobiernos de los distintos países insisten en la llamada a la modernización el mito del desarrollo persiste. Eso coloca los ciudadanos frente a una parálisis fundamental, se llaman los ciudadanos y las empresas a una virtud del emprendimiento cuando se sabe que con la modernidad dejó de haber una diferencia entre una concepción teleológica de la ética y la administración técnica (McIntyre, 2004). El criterio desarrollista no puede volverse universal, aunque teóricamente se siga adoptando en los discursos internacionales. Hay límites ecológicos para la actividad humana y también límites sociales que hoy se hacen presentes como nunca. La vulnerabilidad y la experiencia de límites son, en gran medida, lo que define la condición humana, hecho que la economía y el *status quo* social tienden a negar compulsivamente. El decrecimiento es la propuesta de

ese conocimiento y práctica de límites, implicando también colocar la ciencia y la técnica al servicio de un horizonte común en los pueblos y de cada persona en particular. O sea colocarlas en el horizonte de sus propios límites (Latouche, 2004).

La carrera universal entre empresas y países no ha traído un reino de paz y solidaridad entre las naciones, simplemente las ha precipitado en un engranaje de producción industrial, venta de ideales de vida, de felicidad en el consumo y la ininterrumpida cadena de adquisición de objetos. Nada más propio al universo sadeano de anhelo de infinitud, de aprehensión del momento absoluto en un siempre ahora. Su resultado tampoco ha sido el progreso para la mayoría. Antes se verifica el crescendo de las desigualdades, las deudas como artificios para subyugar los países económicamente más expuestos, para flexibilizar la mano de obra y para adiestrar la clase trabajadora y el precariado (Graeber, 2011; Lazzarato, 2013). La mercantilización va desde la industria cultural al tráfico de órganos, los Estados nación pierden su voz política enfrente al control de compañías transnacionales monopolistas (Latouche, 2004).

En gran parte la apariencia de cambio se da por los discursos y medidas encuadrados en el desarrollo sostenible. Pero este no es nada más que la retórica de un bienestar material para todos y la continuación del paradigma desarrollista, donde la miseria de unos es el otro lado de la acumulación y poder de otros. Por ejemplo, en el contexto de la crisis griega, el emir de Qatar ha podido comprar seis de las islas griegas, cuando su población sufría las consecuencias de las medidas de austeridad impuestas por el FMI, por el BCE y por la Comisión Europea (EP, 2013). La austeridad en este como en otros casos ha servido para reducir la riqueza pública, afecta a los bienes comunes al tiempo que aumentaba la riqueza privada. Otro ejemplo puede ser dado a partir del movimiento *salvemos Valdevaqueros*. En España la retórica de la creación de empleo a corto plazo ha funcionado y ha hecho con que se aprobasen proyectos inmobiliarios que solo benefician el capital financiero global. En 2012 se proyectaba construir cerca de Tarifa un emprendimiento turístico junto a las playas vírgenes. Pese la oposición de ecologistas y activistas el emprendimiento ha tenido lugar en un país donde hay más de un millón de casas vacías por la burbuja inmobiliaria¹¹⁸.

Cambiar no es tan fácil así, requiere imaginación política y desprendimiento personal. Requiere la recuperación de planteamientos comunes más allá del ideario consumista, emprendedor y neoliberal. No se trata ya de apelar a principios éticos o a virtudes clásicas, antes de aceptar la necesidad de cambio de un paradigma social por cuestiones pragmáticas de medio ambiente, de entorno social, de libertad cultural. Lo mismo en términos

¹¹⁸ <https://www.change.org/p/salvemos-valdevaqueros>

económicos, el modelo industrial es globalmente insustentable por la destrucción de recursos naturales –materias primas y combustibles fósiles–, la acumulación de basura tóxica y no tóxica y la polución insoportable a nivel global, factores a que llaman la atención los varios informes Meadows desde los años 70 (Illich, 1974, 2011; Latouche, 2004, 2012; Sen, 1999).

Diferente es la aproximación o el enfoque termodinámico y ecológico del crecimiento económico a partir de la influencia de Georgescu-Roegen (2003). El proceso entrópico ya está en curso unidireccional en la economía y su impacto en la biosfera para no hablar en sus consecuencias sociales¹¹⁹. Ya no se trata de un llamado neomarxista o de la afirmación utópica del fin del capitalismo y de la conciliación automática de las clases. Es una necesidad estricta de supervivencia que hace con que sea imperativa la descolonización del imaginario económico del desarrollo y de la innovación. Las ciencias y las técnicas tienen su responsabilidad en la transformación del ser humano en un ser afuera de la naturaleza, de la idea de ecosistema y de la interdependencia de las formas de vida. Es en este sentido que economistas como Piketty (Piketty & Goldhammer, 2014) o Roegen (1971) afirman que el cambio es inevitable. Este último¹²⁰ autor es el precursor de las teorías del decrecimiento, en un intento de unir las ciencias de la vida, la economía y las ciencias sociales (Georgescu-Roegen, 2003). Pero, a pesar de ello, afirmar ser un capitalista humanitario, como lo hace, presenta un flagrante oxímoron. Por ejemplo, Latouche no se manifiesta anticapitalista en sus teorías, todavía no puede haber por definición de los términos un capitalismo verde o desarrollo sustentable. La naturalización del capitalismo se ha tornado en el nuevo nicho de crecimiento del capitalismo actual. Del mismo problema padece Piketty (Piketty & Goldhammer, 2014), ignorando el sufrimiento y las condiciones de trabajo de los más pobres, fijándose en la renta y en el PIB de los países. Los miserables para él no parecen tener rostro y contenido problemático. No es posible así un capitalismo humanitario, se trata de una contradicción de términos. Latouche, de algún modo, ha terminado también por socavar e ignorar la lucha de clases y las nuevas expropiaciones que hoy ocurren en la senda del capitalismo. Los mitos de los idearios de la sostenibilidad se

¹¹⁹ Procura eliminar algunos equívocos en las relaciones existentes entre economía, ecología y termodinámica. Las materias primas minerales (formadas y acumuladas en la larga evolución geológica y química de la costra terrestre) que son accesibles al ingenio humano constituyen, no solo un patrimonio común cuya cantidad es limitada (lo mismo si los límites son difíciles de evaluar), pero sobre todo un *stock* que se gasta irrevocablemente pese todas las técnicas de producción, reciclaje o lucha contra el desperdicio. Ninguna tecnología verde logrará eliminar los aspectos entrópicos de su extracción, transformación y utilización necesarios según este modelo productivo.

¹²⁰ Rompiendo con la tradición newtoniana de los economistas, Roegen desarrolla la significación económica, antropológica y ecológica de la revolución termodinámica que permitirá comprender el papel esencial de los recursos naturales (energía y materia) en el proceso biofísico del desarrollo económico inseparable de la historia de las técnicas, civilizaciones y religiones. El aspecto entrópico de la dimensión física de la actividad económica que emerge en las instituciones y en la sociedad no puede ser ignorado, está en el origen de los conflictos sociales, de las guerras. El autor establece los fundamentos de una crítica de la economía mecanicista y de sus limitaciones epistemológicas (Roegen, 1971).

dan en varias áreas del conocimiento. En la conjunción de las dichas nuevas tecnologías y la arquitectura se buscan ciudades sostenibles, megaproyectos del siglo XXI. El propósito es seguir fomentando nuevas formas de crecimiento ya que las antiguas se deparan con obstáculos insuperables. Son señales de la inercia de la globalización de siempre.

La ciudad Masdar en Abu Dabhi es de hecho sostenida por energía solar, por un sistema eficiente de transportes públicos, sus calles peatonales están de hecho llenas de paneles fotovoltaicos. Pero ¿cuántas ciudades precarias han sido necesarias para construirla? Estas ciudades son construidas de raíz por mano de obra explotada y por capital financiero global deslocalizado. Son presentadas como paraísos separados del resto del mundo, pero son su producto más inmediato, más allá de su relación contradictoria y arbitraria con su ambiente natural.

Conclusiones

Hay un espíritu que hoy está recorriendo Europa y el globo. Y ese espíritu es el de la precariedad. Cuando las tecnologías se vuelven más poderosas que nunca en otro periodo histórico, es cuando la vulnerabilidad es producida y distribuida de forma sistémica. Líderes políticos y organizaciones internacionales siguen insistiendo en valores como el desarrollo, la innovación y competitividad como si no fuesen al final visiones del siglo pasado. Como apremio se vislumbra en sus discursos la promesa de una sociedad feliz, de pleno empleo y de prosperidad material para (casi) todos. Por otro lado, el precio que pagar por tal carrera hacia el crecimiento no se deja maquillar así tan fácilmente: los daños ecológicos de la huella imborrable de la actividad industrial, las fracturas sociales como el paro para un creciente número de personas, la exclusión social o la precariedad laboral. Estos fallos son inherentes al propio paradigma desarrollista.

El progreso fundado en la racionalidad técnica ha entrado en una antítesis fundamental. El modelo de éxito del individuo contemporáneo, el emprendimiento, es la señal más clara que la sociedad entera se ha vuelto un campo de batalla generalizado. Es sorprendente que, cuando se alcanza un índice de automatización de la productividad tan elevado, la batalla por la supervivencia siga siendo la metáfora principal de los individuos para pensar su pertenencia a la sociedad. Para que esa metáfora siga funcionando son necesarias ideologías posindustriales que garanticen la continuación de la acumulación por otros medios –se diría– más refinados. Esas ideologías adquieren varios nombres, puede ser la pos-ideología de Žižek, la sociedad del rendimiento y del cansancio, la psicopolítica de Han, o la propia llamada al emprendimiento y al *mindfulness*.

Al basarse en la competitividad, en el *dumping* fiscal y social, este modelo agrava sus consecuencias siguiendo a un concepto de desarrollo puramente economicista, anacrónico y socialmente destructivo. A par de este idilio, el *management*, el *mindfulness* y el consejo psicológico del *personal training* o *coaching* se suman como estrategias de disciplinamiento y docilización de los trabajadores, en particular, y de las clases bajas, en general. Terapia y poder están así más unidos que nunca.

Al largo de esta investigación la precariedad ha podido ser entendida según varios enfoques. En el capítulo 1, a partir de una historia conceptual del precariado y, revisitando los conceptos de pueblo, multitud, público y masa, se ha elaborado un itinerario sobre los movimientos sociales de crítica a la tecnología al largo de la historia. Se ha visto que el precario es el heredero de las críticas colectivas que han sido dirigidas al cambio

tecnológico que beneficiaba los diseños sociales del poder. Los *levellers*, los ludditas, los bandoleros de Hobsbawm, los situacionistas, los populares de Certeau, el *punk* son, de este modo, los antepasados de este pensamiento e identidad con matices colectivos. Su subjetividad muestra los aspectos inconsútil y molecular del poder de una sociedad basada en el desarrollo tecnológico. Al tiempo, el precariado es también la unión crítica del *demos* y de la figura del intelectual occidental, expoliado ahora en el régimen del cognitariado. En él, *demos* y élite se reúnen, lo que también explica su dificultad de construcción de una identidad laboral, ocupacional y simbólica. Además, estrategias del sistema publicitario y político hacen de los precarios el blanco de la culpa: ellos son los *chavs*, la chusma, los “perdedores”. El *charbashing* de los *reality shows* o de programas de información representa así una sociedad incapaz de mirar su vulnerabilidad colectiva de frente, sin inmediatos chivos expiatorios. En esta sociedad *feliz* sólo hay dos hipótesis: sonreír o morir.

La marginalización del precario puede ayudar a explicar también muchos de los fracasos de los que se encuentran en esa situación al intentar escribir relatos de sus experiencias de explotación. Los casos específicos de la precariedad de Cristina Fallarás o de Javier Menacho lo muestran claramente. Sus diarios se anulan políticamente en la descripción detallada pero superficial de sus dificultades narcisistas en el mercado laboral. Los discursos muestran en su fondo un resentido deseo de pasar del lado de los oprimidos al lado de los opresores, confirmándose así un culto de la figura del vencedor de la batalla social. Una añoranza materialista que apenas valida al final la perennidad del juego social basado en la creación artificial de la escasez y en su manutención para una larga mayoría. Esas biografías rotas son pantomimas de la vulnerabilidad, una incompreensión que trae consigo la anulación y pasividad política de los más expuestos y débiles que van a beneficiar precisamente el régimen de la *new economy*.

En este mismo capítulo se ha hecho una arqueología de la voluntad industriosa basada en propósitos racionales y en el artefacto de lo que ha venido a llamarse razón técnica occidental. Esa mirada recorre pequeños hechos que van desde Platón hasta los días de hoy. En gran medida, las expresiones culturales de Occidente no guardan apenas *una sombra de conjuro contra la muerte* como afirma Andrés en su *Historia del Suicidio*, sino también un rechazo de las experiencias de vulnerabilidad y de interdependencia humanas. Es de recordar que la batalla de Platón contra el pensamiento trágico y sofístico denota un combate contra la ambigüedad y un esfuerzo de orden más tarde reforzado por Plinio, Hugo de San Víctor, Roger Bacon, Teófilo y Descartes, entre otros. Platón y Aristóteles representan el advenimiento de otra mentalidad en contra del espíritu trágico, el mismo que

mostraba un sentido de reverencia ante la *Moirá* o la *Ananké*, frente a fuerzas que fraguaban la experiencia humana entre dos *logos* igualmente válidos y en la *indecidibilidad*, la impotencia de la palabra y de la acción. Montaigne y Pascal van a ser aquellos que van a introducir algún freno en la mentalidad voluntariosa de la razón perfilada en la voluntad. Este freno atingirá su cumbre con las pretensiones del Marqués de Sade y con la concepción de mundo muy específica de Schopenhauer, dos representantes de lo que más tarde viene a ser el pensamiento cibernético, con la supremacía de lo maquínico y de la anulación de la voluntad. La sociedad, automatizada por la burocracia y maniatada por los automatismos globales financieros, se transforma en un conjunto de sistemas donde la voluntad humana es expulsada de la historia. Una máquina dineraria puesta a funcionar para sí misma donde la mayoría sobra. En ese aspecto, las importaciones artificiosas del taoísmo y del budismo para el mundo empresarial –donde, no por casualidad destacan grandes líderes de empresas– van a elevar a exponente esta transformación de las aspiraciones metafísicas en realidades técnicas. La obsolescencia del hombre culmina en el mote del grupo Krisis para el individuo contemporáneo, perdido en un mundo IoT, de la internet de las cosas, donde máquinas “interactúan” con otras máquinas al margen del usuario: «no comerás porque tu sudor no es necesario y, además, es invendible».

En el capítulo 2 el análisis se ha alargado a la ciudad contemporánea donde urbanismo y digitalización siguen los rumbos comunes del neoliberalismo, haciendo de la precariedad un espacio común para el ciudadano, cliente-morador, *simples carne que vigilar y administrar* mientras sea útil para ese fin. Ahí la sujeción simbólica de los más débiles de la pirámide social empieza por su propia economía sentimental, sus percepciones y concepciones sociales. Al paso que el urbanismo abandona los tiempos del consumo en masa y de la abundancia de la posguerra, mucho de lo que fue la ética del trabajo permanece. El ídolo del trabajo continúa así vigoroso precisamente cuando su fracaso es visible en los bajos fondos de la urbe. El trabajo se vuelve biopolítica, lo que de cierta manera relativiza los análisis de la filósofa Hannah Arendt sobre la diferencia entre la labor y la acción, o el abismo cultural que diseña Habermas, no olvidando la lección de su maestro, entre la acción técnica y el mundo de la praxis.

A pesar de todo eso, la conciencia acuciante de la precariedad solo llegó cuando las crisis económicas han alcanzado al hombre blanco de la clase media, habitante de Canadá o Nevada. Se sabe que las comunidades negras en EE.UU. ya habían sido objetos de trabajo precario, experiencias que quedaron grabadas en el jazz o en la melancolía y fuerza del *soul*.

Solo cuando el capitalismo expolió las clases que de partida no estarían tan expuestas a la fluctuación económica el sentimiento de crisis y de precariedad se ha generalizado y se ha hecho políticamente visible. La propia producción intelectual significó otro rumbo para la acumulación capitalista: la espiritualización del trabajo. La sumisión simbólica, por otro lado, camuflará las experiencias de vulnerabilidad conjunta deshaciendo lazos de empatía de modo a que pudiesen ser vistas como señales de debilidad y fracaso individuales. La culpabilización de los pobres y débiles por su supuesta derrota personal permite esconder un fallo que es, verdaderamente, colectivo. La precariedad así es el signo más visible de la miserabilización de la mayoría, pero, sobre todo, es también la esperanza de la posibilidad de un horizonte común, precisamente cuando este fallo social fuera consciente colectivamente en su diseño económico-político.

Por último, en el tercer capítulo, el análisis va más allá del estricto espacio de la ciudad en dirección al capitalismo cognitivo y emocional que, con sus dispositivos espirituales, entre ellos el *mindfulness*, el emprendimiento o el *coaching*, disciplinan a los individuos en dirección a la pura exterioridad, al dinamismo flexible, al apaciguamiento de antagonismos. Los estudios de Elton Mayo muestran la ayuda que la psicología prestó al sistema industrial en la adaptación de los trabajadores a un tipo de trabajo concreto, repetitivo y, a veces, desesperanzador. La perversión política sucede cuando ya no se cambia el entorno opresor sino sobre todo la percepción del mismo por parte del sujeto. No se cambian las circunstancias sino la mirada hacia ellas.

A un precario le es exigido que sea flexible a un tiempo y también perseverante en su fuerza de carácter: creativo, seductor y emprendedor. Cada desafío profesional es un test a su solidez en cuanto persona. En el virtuosismo del toyotismo es todo su yo el que se encuentra en juego. El trabajo para él debe ser un valor que adoptar a cualquier coste, aunque tenga que pagar para eso. Esta es una secuela de la modernidad revisada después de la crisis del petróleo de los 70. El viraje es sobre todo lingüístico. A pesar de toda la seducción del mercado laboral que hace del trabajador un empresario de sí mismo, el esteticismo tiene límites. La heteronimia es vedada al precario por imposición de un mundo funcional y ficcionalizado a partir de la solidez innegociable de la metáfora del mercado y del “libre” intercambio. Su identidad, docilizada por el *personal coaching* y por el *mindfulness*, debe ser adaptada al código de la transparencia.

El *mindfulness* o adaptaciones occidentales del *reiki* —dispositivos espirituales o máquinas de pensar— anulan el resto de resistencia o antagonismo de los egos de los precarios. Su psique es el resto de ambigüedad que urge combatir en esta batalla cibernética

que pretende discretizar las relaciones humanas en unos y ceros eficientes. Se les muestra, entonces, que su influencia en el mundo es nula y que, de ese modo, mejor es adaptarse y seguir el curso natural de lo que venga, separándose su yo de sus pensamientos. Un *new me* adaptado y funcional es aquel que acepta la condición ilusoria del exterior. Al tiempo responsables políticos siguen afirmando que “Más vale tener un trabajo precario que estar en el paro”. El rechazo de cualquier forma de negatividad (sea tristeza, melancolía o nostalgia) en la opinión pública o en el *coaching* muestra la incapacidad de una sociedad basada en el rendimiento aceptar otros ámbitos para allá de la producción eficiente o de la dimensión utilitaria. No hay otra dramaturgia para la acción humana sino la productividad eficiente en la sociedad del rendimiento.

En este vasto paisaje, no es que la opresión deje de existir sino que se dulcifica a través de la pacificación mental o de la programación comportamental de aquellos que la deben servir. Esta pacificación ha sido ayudada por una delicada programación lingüística: el trabajador ya no es el proletario sino el colaborador. Un empresario de sí mismo, en realidad, verdugo, carcelero y prisionero de sí mismo que alberga en sí los costes de lo que anteriormente era una vasta infraestructura social. En su yo se debaten el empresario y el asalariado, el explotador y el explotado, haciendo de él a la vez un capitalista e un precario. El *multitasking* pasa a ser su objetivo de vida, un full *job* emocional puntuado de *diets apps*, de *personal trainers* y *demanding gadgets*. Su rendimiento no es solo medido en la fábrica o empresa sino en las *performances* de su vida: número de calorías ingeridas, numero de amigos, cantidad de kilómetros recorridos, frecuencia de ejercicio físico, eventos sociales frecuentados, recepciones...

La traducción de la ideología del rendimiento en dispositivos de sumisión de los precarios y de las capas de la población más expuesta a las fluctuaciones económicas y sociales se dirige al *pensamiento* optimista, al *mindfulness* y a literatura de autoayuda. En el fondo se tratan de místicas de la voluntad y doctrinas de sometimiento de las clases bajas. Estos dispositivos pretenden volver más soportable la experiencia de la precariedad para dar una falsa sensación de pertenencia del sujeto a un colectivo o a un horizonte común de sentido. Eses sistemas de pensamiento manufacturan sujetos adaptados y disponibles a todo, son formas de exterminio del antagonismo social, una de las condiciones para la propia política. Son verdaderas máquinas de pensar.

La llamada al emprendimiento, por otro lado, implica una visión naturalizada de la política y de la sociedad, donde para que unos prosperen otros tienen que ser miserabilizados. Se puede llamar a este acontecimiento el *juego de la suma cero*. Entonces, la

precarización del tejido social es la señal más evidente de la ineficacia social del capitalismo, al convertir la sociedad en enemiga de sí misma a pesar de todos los dispositivos de pacificación empresarial.

Millones de vidas vienen al mundo para ser truncadas y machacadas por trabajos que son inútiles en sí mismos. Los mercados son inundados por productos sin ningún horizonte de finalidad humanizadora más allá del consumo. El trabajo en este sistema de producción de objetos sin fin, no es, al contrario de lo que pensaban los marxistas como Luckács, eminentemente emancipador. La escasez planeada beneficia un diseño global que interesa a las élites transnacionales y a un orden donde el 1% gana el 40% del PIB en EE. UU.

La precariedad es el otro nombre de la esclavitud sistematizada. Paul y Percival Goodman estimaron que solamente el 5% del trabajo contemporáneo puede ser considerado útil. Lo demás sirve directa o indirectamente a propósitos improductivos al servicio de la perennidad del sistema actual de explotación económica, social y simbólica de la mayoría. Mejores resultados se podrían esperar si la investigación científica no estuviese dirigida a la competición industrial y se volcase a la automatización de la producción. Ingenieros, técnicos y científicos, liberados de las industrias de la guerra y del mero consumo, podrían dedicar su profesión a intentar liberar el trabajo de su vertiente repetitiva, sin sentido y causadora de sufrimiento. Los trabajos en sentido tradicional están al servicio del control social y del interés económico de una parcela muy limitada de la población. Y es curioso que en pleno tiempo de la producción automatizada la metáfora de la lucha por la vida ocupe un lugar central en el itinerario de los individuos. Se sabe que la idea de la prevalencia del más fuerte es más una descripción de la sociedad victoriana del tiempo de Darwin que propiamente una narrativa exacta de la condición humana. De ese modo, nada prueba que el pesimismo de Hobbes cuanto a la naturaleza humana sea una verdad incuestionable a aplicar al funcionamiento económico y social de la contemporaneidad.

Hoy el trabajo entendido en su sentido fordista ya no es el elemento fundamental en la productividad económica. Tal hecho marca la preponderancia de un tipo de capitalismo financiero por encima del industrial. Todavía la sociedad es vislumbrada o inteligible como un juego de suma cero donde forzosamente tiene que haber vencedores y perdedores, recuperando un poco el ideario del capitalismo inicial y de su ética del trabajo. La guerra contra los comunes sean estos el clima, la cultura o la libertad de comunicarse muestran que lejos aún están los tiempos en que la atención política se enfoque en un tipo de

desarrollo que privilegie su carácter humanizado ya fuera del único criterio de la acumulación flexible. Amartya Sen en los años 90 alertó para este hecho. Latouche ha sido una de sus otras voces que separan claramente la idea de la calidad de vida del imaginario americano y materialista de la posguerra.

La sociedad basada en la producción científica y tecnológica ha vuelto paradójicamente al hombre en una pieza obsolescente, desechable como apuntaban las narrativas de ciencia ficción. A pesar de la fuerza literaria del género de la ciencia ficción y del surgimiento de movimientos como la alterglobalización o del movimiento *Occupy* la consciencia de que es necesario decrecer aún no se ha adoptado individualmente o en las instituciones y organizaciones transnacionales. Para que se sigan adiestrando las clases asalariadas se inculca, por el contrario, una ética del trabajo y de la flexibilidad, se promete ascensión social y éxito emprendedor en una sociedad que forma a cada día millones de seres desempleados. Hoy el campesino de Vergílio Ferreira presentado en su novela *Aparición* ya no se encuentra ante el vacío a causa de su incapacidad para el trabajo, sino porque su mundo ya no le necesita ni siquiera para ser explotado. No se puede ya suicidar, porque la inutilidad no es ya un azar o un acaso. La inutilidad del sembrador se vuelve un destino.

Al paso que el poderío tecnológico se vuelve cada vez más sofisticado y sistemático, el individuo que necesita de su trabajo para subsistir, siendo desechado de sus medios de supervivencia. El imaginario social y político se vuelve anacrónico en relación a su tecnología. El chantaje mundial –visible en las amenazas de deslocalización hechas por empresas a gobiernos, de organizaciones internacionales como el FMI o el BCE a los países pobres y periféricos es el cuerpo más visible de una lucha de clases que adopta muchas formas pero, al tiempo, reinventa modelos patrimonialistas, de acumulación y explotación del pasado. La meritocracia y el emprendimiento son en gran medida ideas *fetiche* que enmascaran este hecho. El *fatum* es sentido en la desocupación, en la condena al ocio forzado y en el mensaje político de que “no hay alternativa” cuya traducción apocalíptica puede ser “o esto o el caos”. A tal fenómeno se ha llamado miserabilización. Como regla general, ningún individuo se entrega al trabajo para obtener solamente renta en sí misma. El trabajo trae reconocimiento y relaciones sociales, un cierto sentido social y valoración personal. Todo esto hace con que un modelo donde el trabajo precario sea un mecanismo de sujeción y domesticación sofisticadas tenga suceso. Al tiempo, el conocimiento en recursos humanos es cada vez más volátil a la hora de encontrar o prescribir un *mode d'emploi* para conseguir o conservar un empleo. Eso se debe a la racionalidad laboral flexible

donde en países definidos como laboralmente competitivos son exigidas cada vez más capacidades y competencias *just in time*. El miedo y la ansiedad son administrados y procesados en la auto reproducción de las instituciones políticas y económicas. Si una sociedad se vuelve un mecanismo al servicio del rendimiento y acumulación de pocos – cuando la eficacia económica se torna objetivo y finalidad–, las relaciones sociales pasan a ser una forma de chantajear y someter a la mayoría.

Los avances tecnológicos son así solo un medio al servicio de una cosmovisión estática y aparentemente innegociable. La tecnología ha así contribuido también a la definición de su código de socialización sistémico a partir de valores tecnocráticos. El emprendimiento no es nada más que la aplicación de ese código tecnológico al comportamiento individual a partir de la mitología de los vencedores o héroes. Significa por eso una flexibilización y simplificación pseudo-optimista de la interpretación de la condición humana al servicio de un mercado de trabajo cada vez más precario y de una sociedad definida por un *apartheid* que separa los ganadores de los fracasados. El precario, heredero de las críticas colectiva a la tecnología del pasado, es, por otro lado, el cuerpo de un genocidio en cámara lenta (*manifiesto última llamada*), una herida social abierta por el presente modelo de sociabilidad.

El código neoliberal *high tech & low cost* tiene en el centro de su desarrollo el precariado como figura difusa de su productividad y de su marco económico. El precariado es también así un acontecimiento inédito en la historia. Personas que viven en esa condición ejecutan tareas muy por debajo de sus cualificaciones, a bajos sueldos, de modo intermitente, “personalizado”, siéndoles exigido un reciclaje permanente de sus propias cualificaciones y competencias. Representa el precariado un retroceso en las figuras del trabajo en cuanto a sus derechos civiles, sociales y culturales. Es el otro rostro de la sociedad formada para el suceso, para el optimismo y para el emprendimiento precisamente cuanto el tejido social está más debilitado, explotado y miserabilizado que nunca. La vulnerabilidad en este contexto es solamente admitida en el fallo personal (de los parados o de los perdedores) y nunca como constituyente de la sociedad en sí misma. Ya no se trata de que para emancipar el precariado se le lleve a adquirir consciencia de clase, ya que el precariado conforma un conjunto multiforme de figuras y, así siendo, ya no es propiamente una clase en sentido clásico de la palabra. Tampoco el precario es el parado en potencia. Es antes la figura tensional e hegemónica del trabajo. O sea la condición de precario no es la señal de un fallo personal sino una realidad socialmente producida en favor de la acumulación flexible y posfordista. La precariedad es, antes que todo, así la

relación social por excelencia. En paralelo, un número creciente de personas es desechado al vertedero social del paro, de la inutilización y de la miseria forzada. Ellos son el blanco de chantaje utilizado para convencer los precarios a aceptar su condición.

En una sociedad que ya no es la del trabajo, el consumo tiende a ser una de las figuras predominantes de la integración social. El trabajo en cuanto ídolo es un resto pragmático de la moral protestante donde, a partir de su comprensión teológica, se recibiría una recompensa por la vida dedicada a la divinidad del esfuerzo y del sacrificio. Al someterse a este tipo de discurso, muchas veces a cualquier precio, esas clases acaban sucumbiendo a percepciones que les son impuestas desde el exterior como armas de sometimiento. El discurso del emprendimiento es una de ellas al calificar a los débiles como negativos, improductivos y perezosos, impidiéndose así una visión empática con el sufrimiento de aquellos que más expuestos están a las injusticias sociales. Muchas veces tal cosmovisión es asumida y defendida por los propios débiles y marginalizados, haciendo con que la ideología y la propaganda funcionen como nunca. Es como si ante el fallo rotundo de las promesas de la modernidad estos dispositivos se empeñasen en mantener la población tectónicamente moderna.

El social se queda funcionalizado en la metáfora hegemónica del mercado, volatizándose en el tráfico de imágenes donde el expresionismo infantil olvidó la ambigüedad del símbolo y se entrega a la literalidad de juicios fácticos. Esa misma funcionalización de la sociedad divide la política entre dos ámbitos, el privado y el público, olvidándose de otra figura del político, el común o procomún. Las leyes del *copyright* se reinventan de maneras imaginativas, el consumo se aplica a la cultura a través de una industria más agresiva y sistemática, al paso que el *copyleft* y el *software* libre, la ciencia *amateur* muestran otros modos de relaciones sociales en contra de ese espíritu individualista, propietario y experto. Del mismo modo, la precariedad al ser el cuerpo social expuesto y explotado puede ser el mote para el cambio a otras formas de sociabilización afuera de las metáforas naturalizadas del mercado, de los intereses propios, de la meritocracia o del culto del suceso personal o virtuosismo emprendedor.

La lengua, las relaciones sociales, el imaginario enfrentan el riesgo de ver expulsadas la dramatización, la ficcionalización, la argumentación, inherentes a la vida misma y que al largo de la historia el conocimiento humanístico en general y la filosofía en particular nunca abandonaron. La propia conciencia se arriesga a volverse un sitio de mercado una vez que la creación forzada de escasez se aplica a los denominados así productos culturales o espirituales. Las consecuencias no se dejan esperar, una parcela creciente de la humanidad

enfrenta desórdenes nerviosos, entre ellos las perturbaciones de la atención o la depresión, directamente relacionados con el modo de vida industrial y posindustrial.

El antagonismo de la sociedad de la precariedad no es la lucha por una sociedad del pleno empleo, o de una vida sin freno para el crecimiento económico y para el consumo. Implica antes otro sentido para el trabajo y para la productividad automatizada. Ya es posible que el conocimiento científico y tecnológico sea puesto a trabajar para un mundo regido por valores democráticos, socialmente sostenible y dedicado al equilibrio ecológico del planeta. Pero esos ideales aún no han sido asimilados por su valor pragmático, que fuertemente lo tienen. En cierta medida, e según ya varios informes científicos ellos son inevitables. Propuestas de rendimiento ciudadano incondicional surgen ya en la esfera pública como una señal de un otro entendimiento global de las dinámicas políticas y económicas. Por en cuanto, la fragilidad de los más vulnerables contrasta así con la fuerza sistémica de la automatización. Todavía la metáfora de una batalla de todos contra todos sigue dirigiendo la inteligibilidad de lo social. Cada vez más la heteronimia, la ambigüedad, la negatividad creativas quedan relegadas para un entendimiento escaso y funcionalista de la literatura, sin consecuencias en las relaciones de todos los días. Ya no es una posibilidad de negociar simbólicamente lo real, relativizar las apariencias sino antes un subterfugio de la dureza del mundo. La literatura ha sido vista muchas veces como un escape al mundo, cuando es precisamente el testigo y la forma misma de su *negociabilidad*. Es, también, en función del argumento de una positividad e innegociabilidad del mundo que son expulsados los conocimientos humanísticos de la esfera política, muchas veces con el pseudo-argumento de su poca rentabilidad o falta de productividad inmediata. Cuando precisamente esos conocimientos son desvirtuados y subvertidos sea en la retórica del *management*, en los discursos del emprendimiento o en las recetas de la autoayuda.

En un mundo lleno de pantallas y de *demanding gadgets* ya no hay tiempo para la ambigüedad del ocio creativo como un importante ámbito de la experiencia vital de los individuos. Recuérdese la sentencia de Stephen Hawking sobre el fin de la filosofía y el impacto social que ha tenido esta su idea más o menos fortuita. Algo que muestra la extrema receptividad a este tipo de discursos cuando se impone la vía única de la pura externalidad, del espíritu funcionalista y discreto.

Una vez más se niega el fracaso, la interdependencia y la vulnerabilidad como experiencias constitutivamente humanas. Las dimensiones económica y política son algo más complejas que una batalla entre vencedores y perdedores. La identidad lejos está de ser sustancia, como enseñó el poeta de Lisboa, Fernando Pessoa, o, mucho antes, Miguel de

Cervantes en su *Don Quijote de la Mancha*. Hay un movimiento que es necesario recorrer, el que va de las percepciones recurrentes de aquellos que están más expuestos a la explotación social hacia las ideaciones de sociedad que les son inculcadas.

Las llamadas a la necesidad de un crecimiento sostenible, de la economía verde o a la necesidad de políticas de pleno empleo son apenas subterfugios para lograrse la acumulación tal como ha sido concebida hasta el momento: una máquina dineraria produciendo para sí misma, a expensas del medio ambiente y de la exhaustión de la mayoría.

La creación y desarrollo de instituciones políticas y sociales que promuevan la conciencia de la vulnerabilidad conjunta y compartida más allá de las esferas económicas no vendrá automáticamente. Es necesario una concienciación y un cambio en el marco personal y político de modo que el ímpetu emprendedor, productivista no sea el único modo o la única metáfora de la humanización de la sociedad. Los así llamados perdedores necesitan otra mirada acerca de sí mismos para que se comprendan su propia fragilidad que es al tiempo la fragilidad de todo el tejido social. En este sentido va la ecología política, de la cual se destacan los nombres de André Gorz, Iván Illich o Murray Bookchin. El horizonte de cambio consistirá en introducir principios democráticos en la economía, socializándola de manera a que se pueda finalmente colocar un término a la carrera por la acumulación y por el lucro. Para eso es necesario tornar visible frente a la derrota moral, social y económica del capitalismo el *deseo de hacer y vivir otra cosa a una escala masiva* y al tiempo personal. Se mostraría que el beneficio económico no es el único estímulo que promueve la acción, que el deseo de estar juntos y de constituir una sociedad más humanizada gana voces y proyectos por todo el mundo. Es posible vivir de otro modo. En diversos países como Francia surgen propuestas de una “economía social y solidaria” (ESS), si bien que lo que se entiende por esta forma de organización alternativa varía de acuerdo a la realidad cultural y económica de cada país. Se trata, de todos modos, de una voluntad política que se va creando al margen de la carrera por el lucro y la acumulación.

Hay, a pesar de una distribución desigual de la vulnerabilidad, una sensibilidad que viene ganando voces por todo el globo. Es la que pone el acento en los bienes y relaciones comunes. Para definirlos no basta limitar los análisis a los territorios de los Estados nación, muchas veces sus enemigos más inmediatos. Entre esos bienes podemos situar el aire, la cultura, un modo de vivir, internet o el conocimiento científico. Bienes del orden del entorno natural, como la capa de ozono, o los fabricados por el hombre, como internet, o los bienes como resultado de la política, trabajo, salud, educación, están expuestos tanto a

la apropiación privada que los abordan como fuentes de renta y lucro, como del Estado que los ve como propiedad o cualidad de su territorio. Volver a los comunes implica tanto un freno a la industriosisidad individualista como al capitalismo de Estado. Su lógica está así fuera del imaginario de la administración burocrática o del ideario del *management* como del optimismo del emprendimiento.

El cambio decisivo viene de abajo, de la percepción común de aquellos que son expropiados por la sociedad actual. Empezará antes que todo en las vidas personales, en decisiones por un tipo de vida más autónoma, basada en la convivencia y en la “pobreza” voluntaria que no es sino un tipo muy específico de suficiencia espartana. Se trata también de un modelo muy diferente de la cacareada austeridad de las instancias como el FMI.

Para que una percepción común de los explotados surja es necesario ver los fenómenos de precariedad desde la empatía con el sufrimiento producido en esta fábrica generalizada de infelicidad colectiva. El precario será finalmente visible ya no como una amenaza al orden pero antes como una promesa de futuro fuera de las supuestas soluciones que solo mantienen revigorado el actual sistema económico: mera redistribución cuantitativa, políticas de pleno empleo, baja de salarios, aumento de las exportaciones. Es necesario abandonar las últimas ilusiones del proyecto humanista y moderno de la subyugación de la naturaleza a los dictámenes de la voluntad humana. Es necesaria una renuncia a los automatismos ciegos y calculistas de la burocracia weberiana, optándose colectivamente por un estilo de vida y de sociedad más austeros en el sentido genuino de esa palabra: vivir con menos en pro de una vida ecológicamente responsable y socialmente sostenible para y por todos.

La idea de una sociedad de pleno empleo o del crecimiento y desarrollo sin límites sigue padeciendo de la ilusión, de la mitología y del fetichismo de la mercancía de un mundo de prosperidad material y de relaciones sociales hechas a partir de la abundancia consumista. Esta ilusión se puede denominar como el ideario de la mentalidad productivista y militar. En ella no se cuestiona el valor social de tal producción afuera de los designios comerciales de las prolíficas mercancías de felicidad aparente.

En resumidas cuentas, en esta promesa de futuro, el trabajo filosófico, en particular, y el de las humanidades, en general, no abdica de ser esa tarea quijotesca puesta al servicio de los desvalidos, de los más frágiles de los perdedores de la historia, de aquellos que no son invisibles pero antes y sobretudo invisibilizados. Visibilizarlos es renunciar al mundo tal como está, es ya empezar a vivir de otro modo.

Bibliografía

a) Filosofía

- Adorno, T. W. (2002). *Educación para la emancipación*. (Trad. J. Muñoz) Madrid: Ediciones Morata.
- (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. (Trad. A. B. Muñoz) Madrid: Akal.
- (2011). *Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo*. Barcelona: Voces y Culturas.
- Adorno, T., & Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Akal.
- Agamben, G. (2007). *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua*. (Trad. H. Burigo) Belo Horizonte: UFMG.
- Alonso, A. (2013b) An unseasonable thinker: how Ellul engages cybercultural criticism. En M. Jerónimo, J. L. García & C. (eds.), *Jacques Ellul and the Technological Society in the 21st Century*. London New York: Springer.
- Alonso, A., & Arzo, J. (2004). Viaje a la Tecnoutopía. La ciencia ficción y los límites de la tecno-ciencia. *Debats*, 87, pp.84-100.
- Alonso, A., & Arzo, I. (2002). *La nueva ciudad de dios: un juego cibercultural sobre el tecno-hermentismo*. Madrid: Siruela.
- (2003). *Carta al homo ciberneticus. Un manual de cts activista para el siglo XXI*. Madrid: Edaf.
- Alonso, A., & Galán, C. (2004). *La tecnociencia y su divulgación: un enfoque transdisciplinario*. Barcelona: Anthropos.
- Alonso, L. E., & Fernández Rodríguez, J. C. (2013). Debemos aplacar a los mercados: el espacio de sacrificio en la crisis financiera actual. *Vínculos de Historia*, 2, pp.97-119.
- Alonso, L. E., & Rodríguez, F. (2011). La innovación social y el nuevo discurso del management: limitaciones y alternativas. *Arbor*, 187, Nov-Dec.
- Anders, G. (2010). *La obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. (Trad. J. M. Pérez) Valencia: Pre-textos.
- (2011). *La obsolescencia del hombre. Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*. (Trad. J. M. Pérez) Valencia: Pre-textos.
- Anders, G., & Eatherly, C. (2003). *El piloto de Hiroshima. Más allá de los límites de la consciencia*. Barcelona: Paidós.

- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- (2005). *La condición humana*. (Trad. R. G. Novalis) Barcelona: Páidos.
- (2006). *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*. London: Penguin Books.
- Aristóteles (1986). *Poética*. (Trad. E. Sousa) Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- (1995). *Física*. (Trad. G. R. Echandía) Madrid: Gredos.
- Arnsperger, C. (2008). *Crítica de la existencia capitalista*. Buenos Aires: Edhasa.
- Asis, S. Francisco (2005). *Escritos de S. Francisco de Asis*. Buenos Aires: Lumen Editorial.
- Bacon, R. (1983). *Roger Bacon's philosophy of nature. The Opus Majus*. (Trad. D. C. Lindberg) Oxford: Clarendon Press.
- Badiou, A. (2008). *What do we mean when we say 'Sarkozy'?* London: Verso.
- (2010). *The communist hypothesis*. (Trad. D. Macey & S. Corcoran) London-New York: Verso.
- (2012). *El despertar de la historia*. (Trad. B. Moreno-Luque) Madrid: Clave Intelectual.
- Baudrillard, J. (1986). *Amérique*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle.
- Benjamin, W. (2013). *O anjo da história*. (Trad. A. Barrento) Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Benjamin, W., & Löwy, M. (1988). *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*. Barcelona: Ediciones Península.
- (2013). *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Berlin, I. (2004). *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*. (Trad. M. A. N. Bigorra) México: Fondo de Cultura Económica.
- Bifo, F. B. (2003). *La fábrica de la infelicidad*. (Trad. M. A. Hendrikson & A. Leatxe) Madrid: Traficante de Sueños.
- (2007a). *Generación post-alfa. Patologías e imaginários en el semiocapitalismo*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- (2007b). *El sabio, el mercader y el guerrero. Del rechazo del trabajo al surgimiento del cognitariado*. (Trad. A. García-Ormaechea) Madrid: Acuarela.
- (2009a). *Precarious rhapsody. Semiocapitalism and the pathologies of the post-alpha generation*. London: Minor Compositions.
- (2009b). *The soul at work. From alienation to autonomy*. Massachusetts and London: Semiotext(e).

- (2014). *Después del futuro. Desde el futurismo al ciberpunk. El agotamiento de la modernidad*. Madrid: Enclave de Libros.
- Black, B. (2013). *La abolición del trabajo*. (Trad. F. Corriente) Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Buck-Morss, S. (2013). Una ética de lo común(ista). En S. Zizek (ed.), *La idea de comunismo. The New York Conference*. (Trad. J. G. Mungia & F. L. Martín) Madrid: Akal, pp.73-98.
- Bunge, M. (2002). *Crisis y reconstrucción de la filosofía*. Barcelona: Gedisa.
- Bustamante, J. (1999). *Derechos humanos: la condición humana en la sociedad tecnológica*. Madrid: Tecnos.
- (2001). Hacia la cuarta generación de derechos humanos: repensando la condición humana en la sociedad tecnológica. *Revista Iberoamericana de ciencia, tecnología, sociedad e innovación*, 1.
- (2010a). *Sociedad informatizada. ¿Sociedad deshumanizada?* Madrid: Gaia Ediciones.
- (2010b). Poder comunicativo, ecosistemas digitais e cidadania digital. En S. A. da Silveira (Ed.) *Cidadania e Redes Digitais*. São Paulo: Maracá, pp.11-36.
- Butler, J. (2004). *Precarious life. The powers of mourning and violence*. London: Verso.
- (2010). *Marcos de guerra. Vidas lloradas*. (Trad. B. M. Carrillo) Barcelona: Paidós.
- Canetti, E. (1981) *Masa y poder*. (Trad. H. Vogel) Barcelona: Muchnik Editores.
- Cassirer, E. (1975). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. (Trad. E. Ímas) México: Fondo de Cultura Económica.
- Cibergolem (2009). *La quinta columna digital: antitratado comunal de hiperpolítica*. Barcelona: Gedisa.
- Cícero, M. T. (2009). *Las leyes*. (Trad. L. J. Crescente) Madrid: Gredos.
- Daly, G. (2014). No century for old philosophy. *Internacional Journal of Zizek Studies*, 8 (1), pp.1-6.
- De La Cueva, J. (2014). *Pragmáticas tecnológicas ciudadanas y regeneración democrática*. [Tesis doctoral] Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- (2015). *Manual del ciberactivista. Teoría y práctica de las acciones micropolíticas*. Córdoba: Bandaaparte Editores.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2004). *El anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*. (Trad. F. Monge) Barcelona: Paidós.
- Descartes, R. (2012). *El discurso del método*. (Trad. A. G. Mir) Madrid: Edaf.
- Dewey, J. (2004a) *La opinión pública y sus problemas*. (Trad. R. F. Ventureira) Madrid: Editorial Morata.

- (2004b). *Democracia y educación*. (Trad. L. Luzuriaga) Madrid: Morata.
- Duque, F. (2002). *En torno al humanismo. Gadamer, Heidegger y Sloterdijk*. Madrid: Tecnos.
- Echeverría, J. (1995). *Cosmopolitas domésticos*. Barcelona: Anagrama.
- (1999). *Los señores del aire: télépolis y el tercer entorno*. Barcelona: Destino.
- Ehrenberg, A. (1991). *Le culte de la performance*. Paris: Calmann-Lévy.
- (1995). *L'Individu incertain*. Paris: Calmann-Lévy.
- (1998). *La fatigue d'être soi – Dépression et société*. Paris: Odile Jacob.
- Ellul, J. (1980). *The technological system*. (Trad. J. Neugroschel) New York: The Continuum Publishing Corporation.
- Enzensberger, H. M. (1995). *Guerra civil*. (Trad. M. B. Lacerda) São Paulo: Companhia das Letras.
- (2007) *El perdedor radical. Ensayos sobre los hombres del terror*. Barcelona: Anagrama Editorial.
- (2009) *La balada de Al Capone. Mafia y capitalismo*. Madrid: Errata Naturae.
- Esquirol, J. M. (1998). *La frivolidad política del final de la historia*. Madrid: Caparrós Editores.
- (2011). *Los filósofos contemporáneos y la técnica. De Ortega a Sloterdijk*. Barcelona: Gedisa.
- Feenberg, A. (2004). *Repenser la technique*. (Trad. A.-M Dibon) Paris: Éditions La Découverte.
- Fichte, J. T. (1964). Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia. (Trad. J. Gaos). México: Unam.
- Floridi, L. (2014). *The 4th revolution : how the infosphere is reshaping the human reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, M. (1967). *Historia de la locura en la época clásica*. (Trad. J. J. Utrilla). México: FCE.
- (1999). *Las palabras y las cosas : una arqueología de las ciencias humanas*. (Trad. E. C. Frost) México: Siglo XXI.
- (2009). *La arqueología del saber*. (Trad. A. G. Camino) México: Siglo XXI.
- (2012). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. (Trad. M. Morey) Madrid: Alianza Editorial.
- Freud, S. (1992). *Psicología de las masas y análisis del yo*. (Trad. J. L. Etcheverry) Argentina: Amorrortu Editores.
- García, J. (2011). *El intelectual melancólico. Un panfleto*. Barcelona: Anagrama.

- Gil, J. (2007). *Portugal, hoje. O medo de existir*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Gorz, A. (1969). *Estrategia obrera y neocapitalismo*. (Trad. F. Saravia) México: Ediciones Era.
- (1999). *Reclaiming work. Beyond the wage-based society*. (Trad. C. Turner) Cambridge: Polity Press.
- (2008). *Crítica de la razón productivista*. (Trad. J. Valdivieso et al.) Madrid: Catarata.
- (2010) *Ecológica*. Paris: Galilée.
- Gray, J. (2015). *El alma de las marionetas. Un breve estudio sobre la libertad del ser humano*. (Trad. C. Camps) Madrid: Sexto Piso.
- Habermas, J. (1989). *The structural transformation of the public sphere: an inquiry into a category of bourgeois society*. (Trad. T. Burger) Cambridge: MIT Press.
- (2009). *La ciencia y la técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. (Trad. A. S. Arregi) Barcelona: Herder Editorial.
- (2013). *La sociedad de la transparencia*. (Trad. R. Gabás) Barcelona: Herder Editorial.
- (2014). *Psicopolítica*. (Trad. A. Bergés) Barcelona: Herder Editorial.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. (Trad. M. Talens) Barcelona: Ediciones Cátedra.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y Tiempo*. (Trad. J. E. Rivera) Madrid: Trotta.
- (2005). *Caminos del bosque*. (Trad. H. Cortés & A. Leyte) Madrid: Alianza Editorial.
- Illich, I. (1973). *Deschooling society*. New York: Harrow Books.
- (1974). *Energía y Equidad*. Barcelona: Barral Editores.
- (2005). 'The age of systems. En D. Cayley (ed.), *The rivers north of the future. The testament of Ivan Illich as told to David Caley*. Toronto: House of Anansi.
- (2008). *Obras reunidas II*. (Trad. J. Sicilia et al.) México: Fondo de Cultura Económica.
- (2011). *La convivencialidad* (Trad. M. P. Gossmann). Barcelona: Virus Editorial.
- Ippolita (2012). *En el acuario de facebook. El irresistible ascenso del anarco-capitalismo*. Madrid: Enclave de Libros.
- Jappe, A. (2009a). El absurdo mercado de los hombres sin cualidades. En A. Jappe, R. Kurz, & C. P. Ortlieb (eds.), *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades. Ensayos sobre el fetichismo de la mercancía*. (Trad. L. A. Bredlow & E. Izaola) Logroño: Pepitas de Calabaza, pp.31-40.

- Jünger, E. (1990). *El trabajador. Dominio y figura*. (Trad. A. S. Pascual) Barcelona: Tusquets.
- Kant, I. (1998). *Sobre la paz perpetua*. (Trad. J. A. García) Madrid: Tecnos.
- (2004). *Crítica de la razón pura*. (Trad. M. G.) Madrid: Tecnos.
- Kierkegaard, S. (2005). *Tratado de la desesperación*. (Trad. C. Liacho) Buenos Aires: Quadrata.
- Krisis (2002). *Manifiesto contra el trabajo*. (Trad. M. M. Fernández) Barcelona: Virus.
- Kristeva, J. (1997). *Sol negro. Depresión y melancolía*. (Trad. M. S. Urdaneta) Caracas: M.A.E.L.
- Kurtz, L. F. (2012). *La época presente*. (Trad. M. Svensson) Madrid: Trotta.
- Lacan, J. (2013). *Escritos 1*. (Trad. T. Segovia & A. Suárez) Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2015). *Escritos 2*. (Trad. T. Segovia & A. Suárez) Madrid: Biblioteca Nueva.
- Lafuente, A., Alonso, A., & Rodríguez, J. (2013). *¡Todos sabios!* Madrid: Cátedra.
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre el hombre neoliberal*. (Trad. H. Pons) Buenos Aires: Amorrortu.
- Luckács, G. (2003). *Historia y conciencia de clase. Estudios sobre la dialéctica marxista*. (Trad. R. Nascimento) São Paulo: Martins Fontes.
- (2007). *Marx, ontología del ser social*. Madrid: Akal.
- Maldonado, T. (1998). *¿Qué es un intelectual? Aventuras y desventuras de un rol*. (Trad. P. M. G. Fraile). Barcelona: Paidós.
- (2002). Todavía la técnica. Un “tour d’horizon”. En T. Maldonado (ed.), *Técnica y Cultura. El debate alemán entre Bismarck y Weimar*. (S. Bertucci et al.) Buenos Aires: Ed. Infinito, pp.273-298.
- Maquiavelo, N. (1983). *El Príncipe*. (Trad. A. Cardona) Madrid: Sarpe.
- Marcus, G. (1989). *Rastros de carmín. Una historia secreta del siglo XX*. (Trad. D. Alou) Barcelona: Editorial Anagrama.
- Marcuse, H. (2003). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. (Trad. A. Elorza) Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini.
- Marx, K. (2010). *El Capital. Crítica de la economía política*. (Trad. P. Scaron) Madrid: Siglo XXI.
- (2011). *Grundrisse. Manuscritos económicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política*. (Trad. M. Duayner & N. Schneider) São Paulo: Boitempo Editorial.
- McIntyre, A. (2004). *Tras la virtud*. Barcelona: Diagonal.
- Mitcham, C. (1989). *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* (Trad. C. C. Nieto & R. M. Stingl) Barcelona: Anthropos.

- Montaigne, M. (2004). *Les essais*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Negri, A., & Hardt, M. (2004). *Multitude. War and democracy in the age of empire*. New York: Penguin Press.
- (2012). *Declaración*. (Trad. R. S. Cedillo) Madrid: Akal.
- Nietzsche, F. (1985). *El anticristo; Cómo se filosofa a martillazos*. Madrid: Edaf.
- (2002). *La gata ciencia*. (Trad. J. M. Sierra) Madrid: Edaf.
- (2003). *Así habló zarathustra*. (Trad. A. S. Pascual) Madrid: Alianza Editorial.
- (2004). *¿Cómo se filosofa a martillazos?* Santa Fe: El Cid Editor.
- Noble, D. (1995). *Progress without people. New technology, unemployment and the message of resistance*. Toronto: Between the Lines.
- (1999). *La religión de la tecnología. La divinidad del hombre y el espíritu de invención*. (Trad. L. T. Prats) Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro. ¿Por qué la democracia necesita las humanidades?* (Trad. M. V. Rodil) Madrid: Katz Editores.
- Ortega y Gasset, J. (2003). *La rebelión de las masas*. Madrid: Tecnos.
- Pascal, B. (2014). *Pensamientos*. (Trad. R. G. Pérez) Madrid: Rialp.
- Pignarre, P., & Stengers, I. (2004). *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte.
- Platón (1998). *Protágoras. Gorgias. Carta séptima*. (Trad. J. M. García) Madrid: Alianza Editorial.
- (2004). *El banquete*. (Trad. F. G. Romero) Madrid: Alianza Editorial.
- (2005). *La república*. (Trad. M. Fernández-Galiano, J. M. Pabón & S. Urbina) Madrid: Alianza Editorial.
- Plinio, C. (2010). *Historia Natural*. (Trad. F. M. Cano & A. M. Casas) Madrid: Gredos.
- Preciado, B. (2008). *Testo Yonqui*. Barcelona: Espasa Calpe.
- Queraltó, R. (2003). *Ética, tecnología y valores en la sociedad global: el caballo de Troya al revés*. Madrid: Tecnos.
- Rancière, J. (1999). *Dis-agreement. Politics and philosophy*. (Trad. J. Rose) Minnesota: University of Minnesota Press.
- (2000). *Le partage du sensible. Esthétique et politique*. Paris: La Fabrique.
- (2007). As desventuras do pensamento crítico. En Agamben et al. (eds.). *Política*. Porto: Fundação Serralves.

- (2010). *La philosophie et ses pauvres*. Paris: Champs Essais.
- Sade, D. A. F. (1994). *Justine o los infortunios de la virtud*. (M. Román & M. Antonia) Barcelona: Tusquets Editores.
- (2008). *Los 120 días de Sodoma*. México: Juan Pablos Editor.
- Safranski, R. (2000). *El mal o el drama de la libertad*. (Trad. R. Gabás) Barcelona: Tusquets Editores.
- (2009). *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. (Trad. R. Gabás) Barcelona: Tusquets Editores.
- Saint-Simon, C. H. (2004). *Nuevo cristianismo*. Argentina: Biblor
- Scheler, M. (2005). *Esencia y formas de la simpatía*. (Trad. J. Gaos) Salamanca: Sígueme.
- Schiller, F. (1990). *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona: Anthropos.
- Schopenhauer, A. (2009). *El mundo como voluntad y representación*. (Trad. P. L. Santa María) Madrid: Trotta.
- Searle, J. R., & Figueras, A. D. (2000). *El misterio de la conciencia*. Barcelona: Paidós.
- Searle, J. R., & Valdés Villanueva, L. M. (1996). *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona: Crítica.
- Simmel, G. (2002). Las metrópolis y la vida espiritual. En T. Maldonado (Ed.), *Técnica y cultura. El Debate Alemán entre Bismarck y Weimar*. (Trad. S. Bertucci et al.) Buenos Aires: Ed. Infinito, pp.55-68.
- Sloterdijk, P. (2002). *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*. (Trad. G. Cano) Valencia: Pre-textos.
- (2007). *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Madrid: Siruela.
- Spengler, O. (1966). *La decadencia del occidente*. (Trad. M. G. Morente). Madrid: Espasa-Calpe.
- Steiner, G. (2011). *Lecciones de los maestros*. (Trad. María Condor) Madrid: Siruela.
- (2013). *Lenguaje y silencio*. Barcelona: Gedisa
- Stiegler, B. (1994). *La technique et le temps 1. La faute d'Épiméthée*. Paris: Galilée.
- (1996). *La technique et le temps 2. La désorientation*. Paris: Galilée.
- (2001). *La technique et le temps 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être*. Paris: Galilée.
- (2006a). *Mécréance et discrédit. L'esprit perdu du capitalisme*. Paris: Galilée.
- (2006b). *Ars industrialis. Réenchanter le monde. Le valeur esprit contre le populism industriel*. Paris: Champs Essais.

- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Harvard: Harvard University Press.
- Teófilo (2000). *On Various Arts*. Salerno: Palladio Publishers.
- Tiqqun. (2012). *Primeros materiales para una teoría de la jovencita: seguido de hombres máquina modo de empleo*. Madrid: Acuarela & Machado.
- Ure, A. (1835). *The philosophy of manufactures*. London: Chas. Knight.
- Vattimo, G. (1990). *La sociedad de la transparencia*. (Trad. T. Oñate) Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G., & Zabala, S. (2012). *Comunismo hermenéutico de Heidegger a Marx*. (Trad. M. Salazar) Barcelona: Herder Editorial.
- Virilio, P. (1998). *Estética de la desaparición*. (Trad. N. Benegas) Barcelona: Editorial Anagrama.
- Virno, P. (1993). *Virtuosismo y revolución: notas sobre el concepto de acción política*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. (Trad. A. Gomez et al.) Madrid: Traficante de Sueños.
- Winner, L. (1986). *The whale and the reactor: a search for limits in an age of high technology*. Chicago: University of Chicago Press.
- (2014). Facing the plague: economic and political inequality. *Teknokultura. Revista de cultura digital y de movimientos sociales*, 11, pp.508-527.
- Woolgar, S. (Ed.) (2005.). *¿Sociedad virtual? Tecnología, "cibérbole", realidad*. Barcelona: UOC.
- Zizek, S. (1999). *El acoso de las fantasías*. (Trad. I. Vericat) México: Editorial Siglo XXI.
- (2003). *El sublime objeto de la ideología*. (Trad. I. V. Núñez) Argentina: Ediciones Siglo XXI.
- (2005). *Bienvenidos al desierto del real*. (Trad. C. V.) Madrid: Akal.
- (2009a). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. (Trad. A. J. A. Fernández) Barcelona: Paidós.
- (2009b). *First as tragedy, then as farce*. London: Verso.
- (2012a). *Viviendo en el final de los tiempos*. (Trad. J. M. A. Salido) Madrid: Akal.
- (2012b). *O ano em que sonhámos perigosamente*. (Trad. R. Bettoni) São Paulo: Boitempo.
- (2014). *Acontecimiento*. (Trad. R. Vicedo) Madrid: Sexto Piso.
- (2015a). *El Islam y modernidad. Reflexiones blasfemas*. (Trad. M. Tabuyo & A. López). Barcelona: Herder Editorial.

b) Economía, historia, estudios culturales y otros

- ACC (2012). *Vocabulário Ortográfico Atualizado da Língua Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Adams, H. (2001). *La educación de Henry Adams*. (Trad. J. Alcoriza & A. Lastra) Barcelona: Alba Editorial.
- Alberti, L. B. (1991). *De Re Aedificatoria*. (Trad. J. F. Núñez) Madrid: Akal.
- Alexandre, F., Aguiar-Conraria, L., & Bação, P. (2016). *Crise e castigo. Os desequilíbrios e o resgate da economia portuguesa*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos.
- Anderson, B. (2006). *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- Andrés, R. (2015). *Semper dolens. Historia del suicidio en occidente*. Barcelona: Acanalado.
- Aramberri, J. (2011). *Turismo de masas y modernidad. Un enfoque sociológico*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Atkinson, R., Helms, G. et al. (2007). *Securing an urban renaissance. Crime, community, and british urban policy*. Bristol: The Policy Press.
- Ayestarán, I. (2007). Capitalismo cognitivo en la economía *high tech* y *low cost*: de la ética hacker a la wikonomía. *Argumentos de razón técnica*, 10, pp. 89-123.
- Barber, B. (2004). *Democracia fuerte. Política participativa para una nueva época*. (Trad. J. Jesús) Córdoba: Almuzara.
- Barlow, M., & Clarke, T. (2002). *La bataille de Seattle: sociétés civiles contre mondialisation marchande*. Paris: Fayard.
- Bauman, Z. (2002). *Modernidad líquida*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- (2003). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. (Trad. V. A. Boschirol) Barcelona: Gedisa.
- (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. (Trad. P. H. Lazcano) Barcelona: Paidós.
- (2007). *Consumering life*. Cambridge: Polity Press.
- (2010) *Vida a crédito. Conversas con Cítlali Rovirosa-Madrazo*. (Trad. A. Werneck) Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- (2013). *A Cultura no Mundo Líquido Moderno*. (Trad. C. A. Medeiros) Rio de Janeiro: Zahar Editores.

- Bauman, Z., & Bordoni, C. (2016). *Estado de crisis*. (Trad. A. S. Mosquero) Barcelona: Paidós.
- Beck, U. (2000). *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*. (Trad. M. M. Condor) Madrid: Cátedra.
- (1998). *La sociedad del riesgo global*. (Trad. J. Navarro et al.) Barcelona: Paidós.
- Bell, D. (2006). *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. (Trad. E. Gallego) Madrid: Alianza Editorial.
- Benach, N., & Sánchez, F. (1999). Políticas Urbanas y Producción de Imágenes de la Ciudad Contemporánea. En Carrión, F., & Wollrad, D. (Eds.), *La Ciudad, Escenario de Comunicación*. Ecuador: FLACSO.
- Benkler, I. (2006). *The wealth of networks . How social production transform markets and freedom*. New Haven and London: Yale University Press.
- (2015). *La riqueza de las redes*. (Trad. M. Itatí et al.) Barcelona: Icaria Editorial.
- Bentham, J. (1995). *The panopticon writings*. London-New York: Verso.
- Benz, E. (1966). *Evolution and christian hope: man's concept of the future from early fathers to Teilhard de Chardin*. (Trad. H. G. Frank) New York: Doubleday.
- Bernstein, M., Frey, T., Mustapha, K., Martin, J.V., & Vaneigem, R. (1966). Le déclin et la chute de l'économie spectaculaire-marchande. *Internationale Situationniste*, 10.
- Berry, W. (1977). *The unsettling of America: culture & agriculture*. San Francisco: Sierra Club Books.
- Bey, H. (2003). *TAZ: the temporary autonomous zone, ontological anarchy, poetic terrorism*. New York: Autonomedia.
- Bihouix, P. (2014). *L'âge des low tech. Vers une civilisation techniquement soutenable*. Paris: Seuil.
- Black, E. (2001). *IBM e o Holocausto*. (Trad. A. C. C. Serra) Rio de Janeiro: Editora Campus.
- Bollier, D. (2007). Growth of Commons Paradigm En E. Ostrom & C. Hess (Eds.), *Understanding Knowledge as a Commons. From Theory to Practice*. Cambridge-Massachussets: MIT Press.
- (2009). *Viral spiral. How the commoners built a digital republic of their own*. New York-London: The New Press.
- Boltvinik, J. (2015). Límites objetivos del capitalismo, múltiples tendencias que anuncian el fin del capitalismo y la paradoja de Lauderlade. *Mundo siglo XXI*. 31 (XI), pp. 11-26).
- Bookchin, M. (1989). *The ecology of freedom. The emergence and dissolution of hierarchy*. California: Cheshire Books.
- Boutang, Y. M. (2011). *Cognitive capitalism*. Cambridge: Polity Press.

- Boyer, M. C. (1996). *Cybercities: visual perception in the age of electronic communication*. Princeton: Architectural Press.
- Boym, S. (2015). *El futuro de la nostalgia*. (Trad. J. B. Castiñeyra). Madrid: A. Machado Libros.
- Brenner, B. (2013). *Inside the nike matrix*. UK: Palgrave Macmillan.
- Bresson, Y., & Guilhaume, P. (1986). *Le participat: réconcilier l'économique et le social*. Paris: Chotard et Associés Éditeurs.
- Bruns, A. (2008). *Blogs, wikipedia, second life, and beyond: from production to produsage*. New York: Digital Formations.
- Buck, S. (1998). *The global commons. An introduction*. Washington D. C.: Island Press.
- Burton-Jones, A. (1999). *Knowledge capitalism. Business, work, and learning in the new economy*. Oxford: Oxford University Press.
- Caffentzis, G. & Federici, S. (2014). Commons against and beyond capitalism. *Community development journal*, 49, pp. 92-105.
- Campos, A. (9 de febrero de 2015). Cada país tratou egoisticamente da sua situação no caso da hepatite c, *Público*, Lisboa.
- Carlyle, T. (1986). *Selected writings*. London: Penguin Books.
- Carson, R. (1962). *Silent Spring*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Castel, R. (1999). *Les métamorphoses de la question sociale: une chronique du salariat*. Paris: Gallimard.
- Castells, M. (2001). *La galaxia internet*. (Trad. R. Quintana) Madrid: Areté.
- (2005). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. La sociedad red*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2012). *Redes de indignación y de esperanza*. (Trad. M. H. Díaz) Madrid: Alianza Editorial.
- Castells, M., & Hall, P. (1994). *Tecnópolis del mundo: la formación de los complejos industriales del siglo XXI*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cederström, E., & Spicer, A. (2015). *The wellness síndrome*. Cambridge: Polity Press.
- Cerdá, I. (1994). *Ciudad y territorio. Una visión de futuro*. Barcelona: Electa.
- Certeau, M. de. (1988). *The practice of everyday Life*. (Trad. S. Rendall) London- Los Angeles-Berkeley: University of California Press.
- Chang, H.-J. (2010). *23 things that they don't tell you about capitalism*. London: Penguin Books.
- Choay, F. (2006). *Pour une anthropologie de l'espace*. Paris: Seuil.

- Chomsky, N. (2007). *El nuevo orden mundial (y el viejo)*. (Trad. C. Castells) Barcelona: Crítica.
- Cooper, D. (1976). *Psiquiatría y Antipsiquiatría* (Trad. J. Piatigorsky). Buenos Aires: Locus Hypocampus.
- Critchley, S. (2007). *Infinitely demanding. Ethics of commitment. Politics of resistance*. London: Verso.
- Crouch, C. (2000). *Coping with post democracy*. London: Fabian Society.
- Davenport, T. H., & Bexk, J. C. (2002). *The attention economy: understanding the new currency of business*. Harvard: Harvard Business Press.
- Davis, G. R. C. (ed.) (1989). *Magna Carta*. London: British Library.
- Dean, J. (2009). *Democracy and other neoliberal fantasies. Communicative capitalism and left politics*. Durham & London: Duke University Press.
- Dell'Umbria, A. (2006). *¿Chusma? A propósito de la quiebra del vínculo social, el final de la integración y la revuelta del otoño de 2005 en Francia*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Diego, E. (2014). *Rincones postales. Turismo y hospitalidad*. Madrid: Cátedra.
- Dijk, Jan van (2012). *The network society*. New York: Sage Publications.
- Doi, T. (1973). *The anatomy of dependence*. Tokyo: Kondansha International.
- Dreyfus, H. (2001). *On the internet*. London and New York: Routledge.
- Duby, G. (1984). *L'Europe au moyen âge*. Paris: Flammarion.
- Ebenezer, H. (1946). *Garden cities of to-morrow*. London: Faber and Faber.
- EFE (10 de diciembre de 2015). La tv albanesa hace negocio con los escotes de sus presentadoras. *El mundo*, España.
- Ehrenreich, B. (2009). *How positive thinking is undermining America*. New York: Metropolitan Books.
- Ellin, N. (1995) (Ed.). *Architecture of fear*. New York : Princeton Architectural Press.
- Englander, D. (1998). *Poverty and poor law reform in 19th century britain, 1834-1914. From Chadwick to booth*. New York : Pearson education limited.
- ERC (2015). Deliberação 163/2015 (contjor-tv) [Informe]. Lisboa.
- (3 de febrero de 2012). Azafatas se rebelan por prohibición de engordar. *El sol*, Argentina.
- Esteva, G. (2010). Development. En W. Sachs (ed.), *The development dictionary. A guide to knowledge as power*. London & New York: Zed Books, pp.1-23.
- Fathy, T. A. (1991). *Telecity: information technology and its impact on city form*. Connecticut: Greenwood Publishing Group Inc.

- Fernández, J. I. (2010). *Sobre el decrecimiento y otras rendiciones*. Málaga: Zambra Ediciones.
- Fernández-LLebrez, F. (2014). Los levellers y el humanism oradical: dentro y fuera del republicanismo. *Foro Interno*, 14, pp. 35-63.
- Fertig, D. (2013). *Mark Zuckerberg*. London: Raintree.
- Florida, R. (2009). *Las ciudades creativas: por qué donde vives puede ser la decisión más Importante de tu vida*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Fox, N. (2002). *Against the machine. The hidden luddite tradition*. Washington: Island Press.
- Frank, E. M., Robins, K., & Webster, F. (2002). *Máquina maldita: contribuciones para una historia del luddismo*. Barcelona: Alicorno.
- Frank, T. (2016). *Listen, liberal: or, what ever happened to the party of the people?* New York: Metropolitan Books.
- Fukuyama, F. (1992). *The end of history and the last man*. New York: The Free Press.
- Galileo, G. (1975). *Diálogo sobre los sistemas máximos*. (Trad. J. M. Revuelta) Argentina: Aguilar Ediciones.
- García, M. D. A., & M. J. A. Sánchez (2009). Peer-review y acceso abierto a la información científica. Modelos y tendencias en el proceso de comunicación científica. *Revista Interamericana de bibliotecología*. 1, (32).
- Georgescu-Roegen, N. (2003). *Bioeconomia. Verso un'altra economia ecológicamente e socialmente sostenibile*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Giddens, A. (1999). *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*. Madrid: Taurus.
- Graeber, D. (2011). *Debt: the first 5000 years*. New York: Melville House.
- Grant, I. H (2001). Postmodernism, and science and technology. En S. Sim (ed.), *The routledge Companion to postmodernism*. London and New York: Routledge, pp.65-77.
- Gray, C. H. (2001). *Cyborg citizen: politics in the posthuman age*. New York: Routledge.
- Gray, J. (1996). *After social democracy. Politic, capitalism and the common life*. London: Demos.
- Harvey, D. (2003). *El nuevo imperialismo*. (Trad. J. M. Madariaga) Madrid: Akal.
- (2012). *Rebel cities. From the right to the city to the urban revolution*. London: Verso.
- Hasbrouck, W. R. (2005). *The Chicago architectural club: prelude to the modern*. New York: Monacelli Press.
- Hawking, S. & Mlodinow, L. (2010). *The grand design*. New York: Bantam.
- Heise, U. K. (2004) Science, technology and postmodernism. En S. Conor (ed.), *The Cambridge Companion to Postmodernism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.136-167.

- Hayek, F. A. von (1994). *The road to Serfdom*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hardin, G. (1968). The Tragedy of Commons. *Science*, 162, pp.1243-1248.
- Heller, M. (1999). *The tragedy of anticommons: property in the transition from Marx to markets*. Michigan: William Davidson Institute.
- Himanen, P. (2001). *The hacker ethic and the spirit of the information age*. London: Secker & Warburg.
- Hobsbawm, E. (1968). *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Barcelona: Editorial Ariel.
- (2001). *Bandidos*. (Trad. M. D. Folch & J. Sempere). Barcelona: Editorial Crítica.
- Hofer, J. (1934). Medical dissertation on nostalgia. (Trad. C.K. Anspach). *Bulletin of the History of Medicine*, 2, pp.376–391.
- Holloway, J. (2005). *Change the world without taking power*. London: Pluto Press.
- Honneth, A. (1999). Comunidad. Esbozo de una historia conceptual. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 20, pp.5-15.
- Illouz, E. (2007). *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. (Trad. I. Ibarburu) Madrid: Katz Editores.
- Isaacson, W. (2015). *Steve Jobs: la biografía*. (Trad. D. González) Barcelona: Debate.
- Jacobs, J. (1961). *The death and life of great american cities*. New York: Vintage Books.
- Jameson, F. (2014). *Las ideologías de la teoría*. (Trad. M. L. Seoane) Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- Janov, A. (1993). *Le cri primal. Thérapie primale: traitement pour la guérison de la névrose*. Paris: Flammarion.
- Jeanneret-Gris, C-E. (1999). *Principios de urbanismo*. Barcelona: Ariel.
- Jeantet, T. (2008). *L'économie social, une alternative au capitalisme*. Paris: Economica.
- Jones, O. (2012) *Chavs: the demonization of the working class*. London: Verso.
- Jones, S. E. (2006). *Against technology. From the luddites to neo-luddism*. New York-London: Routledge.
- Juan sin tierra (1996). Carta Magna de Inglaterra (1215). (Trad. A. M. V. Rizo) *Revista de Derecho de la Universidad del Norte*. 6, pp. 152-162.
- Judt, T. (2008). *Sobre el olvidado siglo XX*. Madrid: Taurus.
- (2010). *Algo va mal*. Madrid: Taurus.
- (2015). *Cuando los hechos cambian*. (Trad. J. R. Azaola & B. Urrutia) Madrid: Taurus.

- Kaul, I., Grunberg, I., & Stern, M. (Eds) (1999). *Global Public Goods: International cooperation in the 21 st century*. Oxford: Oxford University Press.
- Kendell, R., & Jablensky, A. (2003). Distinguishing between the validity and utility of psychiatric diagnoses. *The american journal of pschychiatry* 160, pp.4-12.
- Klibansky, R., Panofsky, E., & Saxl, F. (1979). *Saturn and the melancholy. Studies in the history of natural philosophy, religion and art*. Liechtenstein: Kraus Reprint.
- Komninou, N. (2002). *Intelligent cities: innovation, knowledge systems and digital spaces*. London: Spon Press.
- Krugman, P. (1998). *La mondialisation n'est pas culpable. Vertus et limites du Libre-Échange*. (Trad. A. Saint-Girons) Paris: La Découverte.
- Kurtz, L. F. (2015). *A guide to creating, leading, and working with groups for addictions and mental health conditions*. Oxford: Oxford University Press.
- Kurz, R. (2009a). Los Intelectuales después de la lucha de clases. De la Nueva Aconceptualidad a un nuevo pensamiento crítico. En A. Jappe, R. Kurz, & C. P. Ortlieb (Eds.), *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades. Ensayos sobre el fetichismo de la mercancía*. (Trad. L. A. Bredlow, & E. Izaola) Logroño: Pepitas de Calabaza, pp.41-94.
- (2009b). Las sutilezas metafísicas de la mercancía. En A. Jappe, R. Kurz, & C. P. Ortlieb (eds.), *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades. Ensayos sobre el fetichismo de la mercancía*. (Trad. L. A. Bredlow, & E. Izaola) Logroño: Pepitas de Calabaza, pp.65-82.
- Laclau, E. (2005). *On popular reason*. London: Verso.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. (Trad. E. Laclau) Madrid: Siglo XXI.
- Lafuente, A. (2007). Los Cuatro Entornos del Procomún. *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, 77-78, pp.15-22.
- Lafuente, A., & Estalella (2015). Modos de ciencia: pública, abierta y común. En S. Albagli, M. L. Maciel, & A. H. Abdo (Eds.), *Ciência Aberta, Questões Abertas*. Rio de Janeiro: IBCIT.
- Laguerre, M. S. (2006). *The digital city. The american metropolis and information technology*. New York: Palgrave Macmillan.
- Lanier, J. (2011). *You are not a gadget. A manifesto*. London: Penguin Books.
- Lasch, C. (2007). *La révolte des élites et la trahison de la démocratie*. (Trad. C. Fournier) Paris: Flammarion.
- Latouche, S. (2004). *Survivre au développement: de la décolonisation de l'imaginaire économique à la construction de une société alternative*. Paris: Mille et une Nuits.

- (2012). *Bon por la case. Les déraisons de l'obsolescence programé*. Paris: Les Liens qui Libèrent.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. (Trad. G. Zadunaisky) Argentina: Ediciones Manantial.
- Laval, C., & Dardot, P. (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución del siglo XXI*. (Trad. A. Díez) Barcelona: Gedisa.
- Layard, R. (2005). *La felicidad: lecciones de una nova ciencia*. Madrid: Taurus.
- Le Bon, G. (2001). *The crowd: a study of the popular mind*. New York: Dover Publications.
- Le Corbusier (1971). *Principios de Urbanismo. La carta de Atenas*. Barcelona: Ariel.
- Lefèbvre, H. (1978). *El derecho a la ciudad*. (Trad. J. González) Barcelona: Ediciones Península.
- León XIII (1931). *Rerum novarum*. Madrid: Editorial Ibérica.
- Leroi-Gourhan, A. (1988). *El hombre y la materia*. Madrid: Taurus.
- Lessig, L. (2004). *Cultura libre. Como a mídia usa a tecnologia e a lei para barrar a criação e controlar a criatividade*. (Trad. F. E. Costa) Massachusetts: Creative Commons.
- (2009). *El código 2.0*. (Trad. M. Acuyo et al.) Madrid: Traficante de Sueños.
- Lévy, P. (2007). *Cibercultura. La cultura de la sociedad digital*. Barcelona: Anthropos.
- Linebaugh, P., & Rediker, M. (2005). *La hydra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*. Barcelona: Crítica.
- Lohoff, E., & Trenkle, N. (2014). *La grande dévalorisation*. (Trad. P. Braun, G. Briche, & V. Roulet) Fécamp: Post-Éditions.
- Lovink, G., & Riemens, P. (2002). Digital city Amsterdam: local uses of global networks. En S. Sassen (Ed.), *Global Networks/Linked Cities*. New York and London: Routledge, pp.327-345.
- Low, S. (2003). *Behind the gates. Life, security, and the pursuit of happiness in fortress America*. New York: Routledge.
- Lowen, A., & Lowen, L. (1990). *Ejercicios de Bioenergética*. Málaga: Editorial Sirio.
- Liotard, J.-F. (2006) *La condición postmoderna*. (Trad. M. A. Rato) Madrid: Cátedra.
- Lulio, R. (1990). *Ars Magna*. (Trad. G. Martínez & B. Sánchez) Madrid: Kaydeda Ediciones.
- MacCannell, D. (2003). *El Turista. Una nueva teoría de la clase ociosa*. Barcelona: Editorial Melusiana.
- MacIness et al., (2013). *Monitoring poverty and social exclusion 2013*. York: Joseph Rowntree Foundation.

- Maffesoli, M. (2004). *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. (Trad. D. G. Martínez) México: Siglo XXI Editores.
- Mandel, E. (1999). *Late Capitalism*. New York: Verso.
- Mander, J. (2004). *Cuatro Buenas Razones para Eliminar la Televisión*. (Trad. M. Bohoslavsky) Barcelona: Gedisa.
- Mangalwadi, V. (2011). *El Libro que Dió Forma al Mundo. Cómo la Biblia Creó el Alma de la Cultura Occidental*. Nashville – México DF: Grupo Nelson.
- Manovich, L. (2001). *The Language of New Media*. Cambridge-London: Mit Press.
- Mari, E. (2002). *Autoprogettazione?* Mantova: Corraini.
- Marinetti, F. T. (20 de febrero de 1909). Le Futurisme. *Le Figaro*, Francia.
- Marshall, T. H. (1997). Ciudadanía y Clase Social. (Trad. M. T. Casado & F. J. N. Miranda) *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 79.
- Mattei, U. (2013). *Bienes comunes. Un manifiesto*. (Trad. G. Pisarello) Madrid: Editorial Trotta.
- Mauss, M. (1966). *The gift. Forms and functions of exchange in arcaic societies*. London: Cohen & West LTD.
- Mayo, E. (2005). *The human problems of an industrial civilization*. London & New York: Routledge.
- McClelland, J. S. (1989). *The crowd and the mob*. London: Unwin Hyman.
- McLuhan, M., & Powers, B. R. (1993). *La Aldea Global*. (Trad. C. Ferrari) Barcelona: Gedisa.
- Meadows, D. H., Randers, J., & Meadows, D. L. (1972). *The limits to growth: a report for the club of Rome's project on the predicament of mankind*. New York: Universe Books.
- Mitchell, W. J. (1996). *City of bits: space, place and the infobahn*. New York: MIT Press.
- Morgan, R. (2006). *Las leyes del Mercado*. Barcelona: Gigamesh.
- Morozov, E. (2012). *The net delusion: the dark side of internet freedom*. New York: Public Affairs.
- (2013). *To save everything click here. Technology, solutionism and the urge to fix problems that don't exist*. New York: Public Affairs.
- Mosangini, G. (2012). *Decrecimiento y justicia norte-sur. O como evitar que el norte global condene a la humanidad al colapso*. Barcelona: Icaria.
- Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. (Trad. S. Laclau) México: Fondo de Cultura Económica.
- (2013). *Agonistics. Thinking the world politically*. London-New York: Verso.

- Mumford, L. (1961). *The city in the history, its transformations, and its prospects*. New York: Harcourt.
- (1997). *Técnica y civilización*. (Trad. C. A. Acevedo) Madrid: Alianza Editorial.
- (2001). *Arte e técnica*. (Trad. F. Godinho) Lisboa: Edições 70.
- (2007). *História das utopias*. (Trad. I. D. Botto) Lisboa: Antígona.
- Negroponte, N. (1995). *Being digital*. London: Hodder & Stoughton.
- Nussbaum, M., & Sen, A. (1993). *A study prepared for the world institute for development economics research (WIDER) of the United Nations university*. Oxford: Clarendon Press.
- O'Hare, G., & Bark, M. (2002). The favelas of Rio de Janeiro: A temporal and a spatial analysis. *Geojournal*, 56.
- Ostrom, E. (1990). *Governing the commons: the evolution of institutions for collective action*. New York: Cambridge University Press.
- Ostrom, E., & Hess, C. (Eds.) (2007). *Understanding knowledge as a commons. From theory to practice*. Cambridge-Massachusetts: MIT Press.
- Panzieri, R. (1973). *La crisi del movimento operaio*. Milan: Lampugnani Ni-gri.
- Pease, E. R. (2008). *History of the fabian society. The origins of english socialism*. Florida: Red and Black Publishers.
- Percival, & Goodman, P. (1949). *Means of Livelihood and ways of life*. New York: Vintage Books.
- Pereira, P. A. (2000). *O planalto beirão*. [Tesis de máster] Lisboa: Universidade Aberta.
- Petryna, A. (2011). *When experiments travel – Clinical trials and the global search for human subjects*. Princeton: Princeton University Press.
- Piketty, T. (2015). *La Economía de las desigualdades. Cómo implementar una redistribución justa y eficaz de la riqueza*. (Trad. M. P. Georgiadis) Barcelona: Anagrama.
- Piketty, T., & Goldhammer, A. (2014). *Capital in the twenty-first century*. (Trad. A. Goldhamer) Harvard: Harvard University Press.
- Pocock, J. G. A. (2003). *The machiavellian moment. Florentine political thought and the atlantic republican tradition*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Poole, S. (22 de enero de 2015). The wellness syndrome by Carl Cederström & André Spicer – Exploitation with a smiley face. *The Guardian*. United Kingdom.
- Rand, A. (1964). *The virtue of selfishness. A new concept of egoism*. London: Penguin Books.
- Raymond, L. (2001). *The cathedral and the bazaar. Musings on the Linux and open*. Massachusetts: O'Reilly and Associates.

- Rendueles, C. (2013). *Sociofobia. El cambio político en la era de la utopía digital*. Madrid: Capitán Swing.
- (2015). *Capitalismo canalla*. Barcelona: Seix Barral.
- Rifkin, J. (1996). *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era*. Barcelona: Paidós.
- (2000). *La era del acceso. La revolución de la nueva economía*. Barcelona: Paidós.
- (2015). *The zero marginal cost society: The internet of things, the collaborative commons, and the eclipse of capitalism*. New York: St. Martin's Press.
- Rodotà, S. (2014). *El derecho a tener derechos*. Trad. J. M. Revuelta. Madrid: Trotta.
- Rodríguez, J. C. (2014). El movimiento progresista en los Estados Unidos (1890-1914). *La ilustración liberal. Revista española y americana*, n. °59.
- Rodríguez, V. G. (Ed.) (2009). *Las ideas y realidades lingüísticas en los siglos XVIII y XIX*. Cádiz: Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- Roegen, N. (1971). *La ley de la entropía y el proceso económico*. Madrid: Editorial Antonio Machado.
- Roszak, T. (1969). *The making of a counter culture. Reflections on the technocratic society and its youthful opposition*. New York: Anchor books.
- Rothkopf, D. (2009). *Superclass: the global power elite and the world they are making*. Nueva York: Farrar, Straus and Giroux.
- Rougemont, D. de (2013). *Journal d'un intellectuel en chômage*. Genève: La Baconnière.
- Ruskin, J. (1989). *The seven lamps of architecture*. New York: Dover.
- Sábada, I., & Domínguez, M. (2013). Dominio Público, Bien Común y Propiedad Intelectual. En I. Sádaba et al. (Eds.), *La Tragedia del Copyright. Bien Común, Propiedad Intelectual y Crisis de la Industria Cultural*. Barcelona: Virus Editorial, pp.7-96.
- Sabnis, G. M. (Ed.) (2016). *Green building with concrete sustainable design and construction*. New York: CNC Press.
- Sale, K. (1996). *Rebels against the future. The luddites and their war on the industrial revolution: lessons for the computer age*. Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company.
- (2006). *After eden. The evolution of human evolution*. Durham and London: Duke University Press.
- Sassen, S. (1991). *The global city. New York. London. Tokio*. New Jersey: Princeton University Press.
- (1998). *Globalization and its discontents. Selected essays*. Nueva York: New York Press.

- (2003). *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficante de Sueños.
- Scholz, T. (2013) (ed). *Digital labor. The internet as playground and Factory*. New York and London: Routledge.
- Schumpeter, J. A. (1997). *Teoría del desenvolvimiento económico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. New York: Knopf Publishers.
- Sennet, R. (1994). *Cities in a world economy*. CA: Pine Forge Press.
- (2000). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. (Trad. D. Najmías) Barcelona: Editorial Anagrama.
- (2006). *A cultura do novo capitalismo*. (Trad. C. Marques) São Paulo: Editora Record.
- (2010). *The public realm. The blackwell city reader*, pp.261-272.
- (2011). *El declive del hombre público*. (Trad. G. Masso) Barcelona: Anagrama.
- (2013a). *Artesanía, tecnología y nuevas formas de trabajo*. (Trad. Z. T. Burgos) Barcelona: CCB.
- (2013b). Hemos Perdido el Arte de Hacer Ciudades. Entrevista de Magda Anglès. *Artesanía, tecnología y nuevas formas de trabajo*. (Trad. Z. T. Burgos) Barcelona: CCB, pp.39-58.
- Sierra, F., & Montero, D. (Eds.) (2015). *Teoría y praxis de las multitudes conectadas*. Barcelona: Gedisa.
- Smiers, J. (2006). *Un Mundo sin copyright. Artes y medios en la globalización*. Barcelona: Gedisa.
- Smith, A. (1977). *An Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1979). *Teoría de los sentimientos morales*. (Trad. E. O'Gorman) México: Fondo de Cultura Económica.
- Smith, C. (2006). *The plan of Chicago. Daniel Burnham and the remaking of the american city*. Chicago: University of Chicago Press.
- Solow, R. (1992). *La teoría del crecimiento: una exposición*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Soto, H. (2000). *The mystery of the capital*. London: Black Swan.
- Stallman, R. M. (2002). *Free Software, free Society: Selected Essays of Richard M. Stallman*. Boston: GNU Press.
- (2004). *Software libre para una sociedad Libre*. Madrid: Traficante de Sueños.

- Standing, G. (2011). *The precariat. The new dangerous class*. New York: Bloomsbury Publishing.
- (2014). *Precariado. Una carta de derechos*. (Trad. A. Francisco) Madrid: Capitán Swing.
- Stiglitz, J. (2010). *Caída libre. El libre mercado y el hundimiento de la economía mundial*. Madrid: Taurus.
- (2015). *La gran brecha. ¿Qué hacer con las sociedades desiguales?* Madrid: Taurus.
- Stuckler, D., & Basu, S. (2013). *The body economic. Why austerity kills. Recessions, budget battles, and the politics of life and death*. New York: Basic Books.
- Suber, P. (2012). *Open access*. Cambridge: MIT Press.
- Sudjic, D. (2007). *La arquitectura del poder*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Szasz, T. (1994). *Cruel compassion. Psychiatric control of society's unwanted*. New York: John Willey & Sons, Inc.
- (2008). *El mito de la enfermedad mental. Bases para una teoría de la conducta personal*. (Trad. F. Setaro) Buenos Aires: Amorrortu.
- Tapscott, D., & Williams, A. D. (2006). *Wikinomics: how mass collaboration changes everything*. New York: Portfolio.
- Tarde, G. (1986). *La opinión y la multitud*. (Trad. E. Terrón) Madrid: Taurus.
- Thompson, E. P. (1966). *The making of the english working class*. New York: Vintage Books.
- (2000). *Agenda para una historia radical*. Barcelona: Crítica.
- Toffler, A. (1980). *The third wave*. New York: William Morrow.
- Tronti, M. (1966). *Operai e capitale*. Turin: Einaudi
- (2012). Our operaismo. *New Left Review*, 73.
- Valladares, B. (1994). Revisión teórica sobre los mitos de la maternidad. *Ciencias Sociales*, 65, pp.67-74.
- Van Daal, J. (2015). *La cólera de Ludd*. (Trad. D. L. Sanromán). Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Van Parijs, P. (1992). *Arguing for a basic income: ethical foundations for a radical reform*. London: Verso Books.
- Van Praag, H. (2000). Nosologomania: a disorder of psychiatry. *The world journal of biological Psychiatry*, 1, pp.151-158.
- Von Neumann, J. (1979). *The computer and the brain*. New Haven and London: Yale University Press.
- Wark, M. (2001). *The hacker manifesto, 2.0*. Cambridge: Harvard University Press.

- Weber, M. (2004). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Werner, K., & Weiss, H. (2003). *El libro negro de las marcas. El lado oscuro de las empresas globales*. (Trad. M. Grynszpan & A. Obermeier) Buenos Aires: Editorial Sudamerica.
- Weston, B., & Bollier, D. (2013). *Ecological survival, human rights, and the law of commons*. Cambridge: Cambridge University Press.
- White, L. Jr. (1978). *Medieval religion and technology: collected essays*. Berkeley and Los Angeles: University of California.
- Wiener, N. (1965). *Cybernetics or control and communication in the animal and the machine*. Cambridge: The MIT Press.

c) Literatura

- Amado, J. (2009). *Doña Flor y sus dos maridos*. (Trad. L. Varela) Madrid: Alianza Editorial.
- Andreae, J. V. (2010). *Cristianopolis*. (Trad. E. M. Estébanez). Madrid: Akal.
- Apollinaire, G. (2013). *Calligrammes*. Paris: Flammarion.
- Asimov, I. (2007). *Trilogía de la fundación*. (Trad. M. M. A. Santullano) Madrid: Factoría de Ideas.
- Bacon, F. (2006). *La nueva Atlántida*. (Trad. E. G. Estébanez) Madrid: Akal.
- Baudelaire, C. (2004). *Les fleurs du mal*. Paris: Gallimard.
- Bianciardi, L. (2012). *La vida agria*. (Trad. M. R. González) Madrid: Errata Naturae.
- Blake, W. (2002). *Collected poems*. London & New York: Routledge.
- Breton, A. (2010). *Nadja*. Paris: Gallimard.
- Bruner, J. (2007). *El rebaño ciego*. Granada: AJEC.
- Byron, G. G. L. (2000). *The major works*. New York: Oxford University Press.
- Campanella, T. (2006). *La ciudad del sol*. (Trad. E. G. Estébanez) Madrid: Akal.
- Canetti, E. (2003). *Historia de una vida. La lengua salvada. La antorcha al oído. El juego de ojos*. (Trad. G. Dieterich, J. J. Sola & A. S. Pascual) Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Cervantes, M. (2015). *Don Quijote de la Mancha*. Barcelona: Penguin Random House.
- Coleridge, S. T., & Wordsworth, W. (1998). *Lyrical ballads*. London: Routledge.
- Cyrano de Berjerac, S. (2000). *Viaje a la luna*. Madrid: Espasa Libros.
- Davis, M. (1990). *City of quartz*. London: Verso.
- Dickens, C. (2010). *Tiempos difíciles*. Barcelona: RBA Libros.

- Dostoyevski, F. (2012). *El idiota*. (Trad. J. López-Morilla) Madrid: Alianza Editorial.
- Fallarás, C. (2013). *A la puta calle. Crónica de un desabucio*. Barcelona: Ediciones del Bronce.
- Ferreira, V. (2010). *Aparição*. Porto: Bertrand Editora.
- Farmer, P. J. (1976). *El hacedor de universos*. Barcelona: Edhasa.
- Flaubert, G. (2010). *La educación sentimental*. (Trad. G. Palacios) Madrid: Cátedra.
- Gibson, W. (1996). *Neuromante*. (Trad. J. Arconada & J. Ferreira) Barcelona: Ediciones Minotauro.
- Ginsberg, A. (1984). *Uivo, Kaddish e outros poemas*. Brasil: Porto Alegre.
- Goethe, J. W. (2006a). *Conversaciones de emigrados alemanes*. (Trad. I. Hernández) Barcelona: Alba Editorial.
- (2006b) *Fausto*. (Trad. J. R. Borrell) Madrid : Alianza editorial.
- (2008). *German y Dorotea*. (Trad. L. F. Ardavín) México: Aldus.
- Goldsmith et al. (1972). *A Blue-print for Survival*. London: Penguin Books.
- Haaf, M. (2012). *Dejad de lloriquear. Sobre una generación y sus problemas superfluos*. (Trad. P. Pron) Barcelona: Alpha Decay.
- James, H. (2003). *El americano*. Barcelona: Penguin Random House.
- Kerouac, J. (1999). *On the Road*. London: Penguin Books.
- Leopardi, G. (1998). *Antología poética*. (Trad. E. S. Rosillo) Valencia: Pre-textos.
- Lourenço, E. (2000). *O labirinto da saudade*. Lisboa: Gradiva.
- Magris, C. (1997). *El Danubio*. (Trad. J. Jordá) Barcelona: Editorial Anagrama.
- Mallarmé, S. (2006). *Collected Poems and Other Verse*. (Trad. E. H. & A. M. Blackmore) New York: Oxford University Press.
- Mises, L. von (2010). *La acción humana: tratado de economía*. (Trad. de J. R. Albiol) Madrid: Unión Editorial.
- More, T. (2012). *Utopía*. (Trad. P. R. Santiadrián) Madrid: Alianza Editorial.
- Morris, W. (1928). *Noticias de ninguna parte. O una era de reposo*. Buenos Aires: Editorial La Protesta.
- Nabokov, V. (1999). *Curso de literatura europea*. (Trad. F. T. Olivier) Barcelona: Ediciones B.
- Novalis (2006). *Germen es o fragmentos*. (Trad. J. Gebser) Sevilla: Editorial Renacimiento.
- (2014) *Himnos a la noche*. (Trad. J. M. Valverde) Barcelona: Cátedra.

- Orwell, G. (2014). *1984*. (Trad. M. T. García) Barcelona: Debolsillo.
- Paine, T. (2010). *Agrarian Justice*. Rockville: Wildside Press.
- Pascoaes, T. (2007). *A Arte de ser Português*. Coimbra: Almedina.
- Pennacchi, A. (2014). *Tierra de nadie*. (Trad. M. Corral) Barcelona: Ediciones Salamandra.
- Pessoa, F. (2000). *Poesia de Ricardo Reis*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- (2006). *Poemas de Alberto Caeiro*. Porto Alegre: L&PM Editores.
- (2013). *Poesia de Álvaro de Campos*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- (2015). *Livro do Desassossego*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Queirós, E. (2015). *A cidade e as serras*. Porto: Porto Editora.
- Remarque, E. M. (2012). *Sin novedad en el frente*. (Trad. V. Judith) Barcelona: Edhasa.
- Rousseau, J.-J. (1997). *Las confesiones*. (Trad. M. F. A. Armiño) Madrid: Alianza Editorial.
- Rubin, J. (1970). *Just do it. Scenarios of the revolution*. New York: Social Education Foundation.
- Sandburg, C. (1916). *Chicago Poems*. New York: Henry Holt Company.
- Saramago, J. (2009). *Caim*. Lisboa: Caminho.
- (2011). *Claraboya*. Lisboa: Caminho.
- Steinbeck, J. (2002). *El invierno de mi desazón*. (Trad. de M. Martínez-Lage) Barcelona: El Aleph.
- Svevo, I. (2004). *La conciencia de Zeno*. (Trad. E. M. Garrido) Madrid: Gredos.
- Tennyson, A. (2004). *Poems*. Colorado Springs: Waterbrook Press.
- Tolstói, L. (2013). *Anna Karenina*. (Trad. J. López-Morillas) Madrid: Alianza Editorial.
- Torga, M. (2003). *Portugal*. Lisboa: D. Quixote.
- Unamuno, M. (1988). *Vida de Don Quijote y Sancho*. Madrid: Cátedra.
- (2006). *Por tierras de Portugal y España*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wilde, O. (2000). *El retrato de Dorian Gray*. (J. G. Serna) Madrid: Espasa Editorial.
- Wordsworth, W. (1977). *Poems*. London: Penguin.
- Zweig, S. (2012). *El mundo de ayer: memorias de un europeo*. Barcelona: Acantilado.

d) Cinematografía, fotografía y otros

- Agee, J., & Evans, W. (2014). *Algodoneros. Tres familias de arrendatarios*. Madrid: Capitán Swing.
- Akerman, C. (1977). *News from Home* [Cinta cinematográfica]. Bélgica-Francia: Francine Sandberg.
- Badham, J. (1977). *Fiebre del sábado noche* [Cinta cinematográfica]. EE. UU.: Paramount Pictures.
- Boesiger, W. & Girsberger, H. (Ed.) (1934). *Le Corbusier et Pierre Jeanneret, Oeuvre complete*. Zurich: Editions Girsberger.
- Bresson, R. (1969). *Une femme douce* [Cinta cinematográfica]. Francia: Marianne Productions.
- Buñuel, L. (1950). *Los Olvidados*. [Cinta cinematográfica] México: Ultramar Films.
- Chaplin, C. (1936). *Modern Times* [Cinta cinematográfica]. E.E.UU: United Artists.
- Chatzistefanou, A., & Kitidi, K. (2012). *Catastroika* [Documental]. Grecia: Infoar.
- Chiesa, G. (2000). *Provini per un massacro* [Documental]. Italia: Fandango.
- Debord, G.-E. (1961). Perspectives de modifications conscientes dans la vie quotidienne. *Internationale Situationniste*, 6.
- (1975). Thèses sur la Révolution Culturelle. *Internacional Situacionista*. Paris: Éditions Champ-Libre.
- (2010). *La sociedad del espectáculo*. (Trad. J. L. Pardo) Valencia: Pre-textos.
- Evangelista, F., & Kroeger, J. (2010). *Impasse* [Documental]. Brasil: Doc Dois.
- Fajardo, R. M. (2015). *Frank Gehry, arquitecto: el modernista contemporáneo*. Madrid: Libros Mabla.
- Frampton, K. (2002). *Le Corbusier*. (Trad. J. Calatrava) Madrid: Akal.
- Friedman, M. & Massey, G. (1980). *Free to choose*. EE.UU.: PBS.
- Karcher, E. (ed.) (2010). *Otto Dix*. Colonia: Taschen.
- Kaurismaki, A. (1990). *The match factory girl* [Cinta cinematográfica]. Finlandia-Suecia: Villealfa Filmproductions, The Swedish Film Institute, Finnkino.
- (2002). *The man without a past*. [Cinta cinematográfica] Finlandia-Alemania-Francia: Sputnik Oy/Pandora Film.
- Lang, D. (2009). *Dorothea Lange: los años decisivos 1930-1946*. Madrid: La Fábrica.
- Lang, F. (1927). *Metropolis* [Cinta cinematográfica]. Alemania: UFA.

- Lanoo, V. (2016). *Trepalium* [Serie de televisión] Francia: Arte France, Kelij.
- Lars von Trier (1996). *Rompiendo las olas* [Cinta cinematográfica] Dinamarca: Trust Film & Liberator Production.
- Mannheim, K. (1990). *El problema de una sociología del saber*. (Trad. C. C. G. Muñoz) Madrid: Tecnos.
- Marinetti, F. T. (1978). *Manifiestos y textos futuristas*. Barcelona: Ediciones del Cotal.
- Menacho, J. L. (2013). *Yo, Precario*. Barcelona: Los Libros del Lince.
- Nyks, K., Hutchison, P. D., & Scott, P. J., (2015). *Requiem for the american dream* [Documental]. EEUU: PF Pictures.
- Ollman, D., Price, S. & Smith, C. (2009). *The yes men* [Documental]. EE.UU.: United Artists.
- Pasolini, P. P. (1975). *Saló o los 120 días de Sodoma* [Cinta cinematográfica] Italia: Produzioni Europee Associati.
- Pommer, E., & Lang, Fritz (1927). *Metrópolis* [Cinta cinematográfica]. Alemania: Universum Film.
- Riis, J. A. (2004). *Cómo vive la otra mitad*. Barcelona: Alba Editorial.
- RTP (2006). *Dança comigo* [Talent Show] Portugal: Endemol Entertainment.
- Seuphor, M. (1964). *Abstract painting. 50 years of accomplishment. From Kandinsky to the present*. New York: Dell Publishing.
- Sex Pistols (1977). *Never mind the bollocks. Here's the sexpistols*. [Vinyl, lp] London : Wessex Sound Studios.
- Shahn, B. (1984). *Dibujos y fotografías de los años treinta y cuarenta*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- Sica, Vittorio (1948). *El ladrón de bicicletas*. [Cinta cinematográfica] Italia: Produzioni de Sica.
- Sjöström, V. (1913). *Ingbord Holm* [Cinta cinematográfica]. Suecia: Svenska Biografteatern AB.
- Taretto, G. (2011). *Medianeiras* [Cinta cinematográfica]. Argentina- España-Alemania: Eddie Saeta S.A.
- Tati, J. (1958). *Playtime* [Cinta cinematográfica]. Francia: Gérard Pollicand.
- Taylor-Wood, S. (2015). *Cincuenta sombras de Grey* [Cinta cinematográfica]. EE.UU.: Focus Feature.
- The Cure (1992). Friday i'm in love. *Wish* [Cd, Vinyl] U.K. : Fiction Records.
- The Slits (1979). *Cut*. [Vinyl, lp] Reino Unido –EE.UU.:Ridge Farne Studio.
- TVI (2011). *Canta Comigo* [Talent Show]. Portugal: Coral Europa.

- Von Damm, E., & Arau, S. (2004). *Un Día Sin Mexicanos* [Cinta cinematográfica]. México-EEUU-España: Videocine.
- Von Trier, L. (1996). *Breaking the waves* [Cinta Cinematográfica]. Dinamarca: Trust Film SV. AB, Liberator Production S.A.R.L.
- Waisman, M. (2013). *Brasilia. La fallida tierra de nunca jamás*. Mendoza: Doichier.
- Warhol, A., & Hackett, P. (2008). *POPism: the Warhol sixties: diarios (1960-1969)*. (Trad. I. B. Lamas) Barcelona: Ediciones Alfania.
- Weir, P. (1998). *The Truman show*. [Cinta cinematográfica]. EE.UU.: Paramount Pictures-Scott Rudin Productions.
- Weiwei, A., Slig, U., & Chang, Y. H. (2009). *Art and cultural policy in china. A conversation between Ai Weiwei, Uli Slig and Yung Ho Chang, moderated by Peter Peter Pakesch*. New York: Springer.
- Wolf, N. (ed.) (2004). *Expresionismo*. Colonia: Taschen.
- Zhang, L., LeGates, R., & Zhao, M. (2016). *Understanding China's urbanization. The great demographic, spatial, economic, and social transformation*. Massachusetts: Elgar.

e) Webgrafía

- Autor, D. (2010). The polarization of job opportunities in the US labor market: implications for employment and earnings. Recuperado de: <http://economics.mit.edu/files/5554/>
- Barbrook, R., & Cameron, A. (1995). The californian ideology. Recuperado de: <http://www.alamut.com/subj/ideologies/pessimism/califIdeo I.html>
- Bauman, Z. (13 de septiembre de 2015). Facebook está basado en el miedo a estar solo. *Aim*. Recuperado de: <http://www.aimdigital.com.ar/2015/09/03/zygmunt-bauman-facebook-esta-basado-en-el-miedo-a-estar-solo/>
- Benedikt, C. y Osborne, M. (2013). The future of employment. Recuperado de: http://www.oxfordmartin.ox.ac.uk/downloads/academic/The_Future_of_Employment.pdf
- Benkler, I. (2003) La economía política del procomún. Recuperado de: <http://biblioweb.sindominio.net/telematica/yochai.html#foot54>
- Bergerac, C. (1999). Viaje a la Luna. Recuperado de: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/viaje-a-la-luna--0/>
- Blair, T. (27 setiembre de 2005). Tony Blair's Conference Speech 2005. *The Guardian*. Recuperado de: <http://www.theguardian.com/uk/2005/sep/27/labourconference.speeches>

- BM (2003). Aprendizaje permanente en la economía global del conocimiento. Desafíos para los países en desarrollo. Informe del banco mundial. Recuperado de: http://siteresources.worldbank.org/EDUCATION/Resources/278200-1099079877269/547664-1099079984605/LLL_KE_Spanish.pdf
- Bourdieu, P. (1999). Les chances de survie de la culture. Recuperado de: <http://www.homme-moderne.org/societe/socio/bourdieu/varia/chasurcF.html>
- Borja, J. (2012) Revolución urbana y derechos ciudadanos: claves para interpretar las contradicciones de la ciudad actual. [Tesis doctoral] Recuperado de: http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/83360/01.JBS_1de2.pdf?sequence=1
- Boyle, J. (2010). The public domain. Enclosing the commons of the mind. Recuperado de: <http://yupnet.org/boyle/>
- Calatayud, J. M. (2 de junio de 2013). 'Just a few looters': Turkish PM Erdogan dismisses protests as thousands occupy Istanbul's Taksim Square. *Independent*. Recuperado de: <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/just-a-few-looters-turkish-pm-erdogan-dismisses-protests-as-thousands-occupy-istanbul-taksim-square-8641336.html>
- Cameron, D. (2012). Crime and justice speech. Recuperado de: <https://www.gov.uk/government/speeches/crime-and-justice-speech>
- CLW (2012). Beyond Foxconn: deplorable working conditions characterize Apple's entire supply chain. Recuperado de: <http://digitalcommons.ilr.cornell.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2763&context=globaldocs>
- Coleman, R., Tombs, S., & Whyte, D. (2005). Capital, Crime control and StateCraft in the entrepreneurial city. *Urban Studies*, 42. Recuperado de: <http://usj.sagepub.com/cgi/content/abstract/42/13/2511>
- EC (2016). Digital single market. Recuperado de: <https://ec.europa.eu/digital-agenda/en/digital-single-market>
- Eco, U. (11 de junho de 2015). Hanno dato diritto di parola a legioni di imbecilli, *Ilfattoquotidiano*. Recuperado de: <http://www.ilfattoquotidiano.it/2015/06/11/umberto-eco-contro-i-social-hanno-dato-diritto-di-parola-a-legioni-di-imbecilli/1766817/>
- EP (5 de marzo de 2013). El emir de Qatar compra seis islas ubicadas en el mar Jónico por 8,5 millones de euros. *Europa Press*. Recuperado de: <http://www.europapress.es/internacional/noticia-grecia-emir-qatar-compra-seis-islas-ubicadas-mar-jonico-85-millones-euros-20130305071430.html>
- Fox, N. (2005). Maldita sea la eficiencia. *The Ecologist*. Recuperado de: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=26317>
- Frey, C. B., & Osborne, M. (2013) The future of employment. How susceptible are jobs to computerization. Recuperado de:

- http://www.oxfordmartin.ox.ac.uk/downloads/academic/The_Future_of_Employment.pdf
- GRAIN (1998). Conflictos entre los derechos de propiedad intelectual de de OMC y la gestión sostenible de la biodiversidad. Recuperado de: <https://www.grain.org/es/article/entries/65-trips-o-cdb>
- Henry III (1217). *Charter of forest*. Recuperado de: <http://www.nationalarchives.gov.uk/education/resources/magna-carta/charter-forest-1225-westminster/>
- Illouz, E. (2011). La fabrique de l'âme standard. *Le monde diplomatique*. Recuperado de: <http://www.monde-diplomatique.fr/2011/11/ILLOUZ/46926>
- Kaczynski, T. (1995). Unabomber manifesto. Recuperado de: <http://www.sindominio.net/ecotopia/textos/unabomber.html>
- King, S. (12 de diciembre de 2013). Me avergüenzo de ser estadounidense. *El País*. Recuperado de: http://elpais.com/elpais/2013/12/12/eps/1386874484_127071.html
- Lafuente, A. (2013), Los Cuatro Entornos del Procomún. Recuperado de: http://digital.csic.es/bitstream/10261/2746/1/cuatro_entornos_procomun.pdf
- (2008). “Nube de tecnociudadanos”. Recuperado de: <http://www.madrimasd.org/blogs/tecnocidanos/>
- Lusa (26 de enero de 2015). Ideias do Syriza são “contos de criança”, diz Pedro Passos Coelho. Recuperado de: <https://www.publico.pt/politica/noticia/ideias-do-syriza-sao-conto-de-crianca-diz-passos-1683419>
- Midnight Notes (1990). Introduction to the new enclosures. Recuperado de: <http://www.midnightnotes.org/pdfnewenc1.pdf> , pp 1-9.
- Monbiot, G. (24 de marzo de 2009). Woodchips with everything. UK: *The Guardian*. Recuperado de: <https://www.grain.org/es/article/entries/1219-las-plantaciones-de-arboles-no-son-bosques>
- Negri, A., & Hardt, M. (2000). Imperio. (Trad. E. Sadier). Recuperado de: http://www.ddooss.org/articulos/textos/Imperio_Negri_Hardt.pdf
- ONU (2009). Carta mundial por el derecho a la ciudad. Recuperado de: http://www.onuhabitat.org/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=93&Itemid=3
- Rifkin, J. (7 de noviembre de 2014). Radical new economic system will emerge from collapse of capitalism. *The guardian*. Recuperado de: <http://www.theguardian.com/sustainable-business/2014/nov/07/radical-new-economic-system-will-emerge-from-collapse-of-capitalism>
- Rocca, A. V. (2011). Anti-psiquiatría. Deconstrucción del concepto de enfermedad mental y crítica de la razón psiquiátrica. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y*

- Jurídicas*, 31. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18120621019>
- Saez, E., & Zuckuckman, G. (2014). Wealth inequality in the United States since 1913: evidence from capitalized income tax data. Working paper 20615, National Bureau of Economic Research. Recuperado de: <http://gabriel-zucman.eu/files/SaezZucman2014.pdf>
- San Víctor, H. (2015). Didascalicon. Del Arte de Leer. (Trad. de J. M. Villalaz) Recuperado de: <http://www.diecisiete.org/index.php/diecisiete/article/view/112/65>
- Santos, B. S. (30 de Agosto de 2015). Classe média é ingrata e não será leal a outros governos. *Folha de São Paulo*. Recuperado de: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2015/08/1675611-classe-media-e-ingrata-e-nao-sera-leal-a-outros-governos-diz-sociologo.shtml> 30/08/2015
- Saraiva, A. (7 de Março de 2016). Mais vale ter trabalho precário do que desemprego. *O observador*. Recuperado de: <http://observador.pt/2016/03/07/antonio-saraiva-vale-ter-trabalho-precario-do-desemprego/>
- Sassen, S. (2011). Urbanismo de código abierto y urbanización de la tecnología. Sobre smart cities. Recuperado de: <http://urbanadigital.com/2011/07/27/entrevista-con-saskia-sassen-urbanismo-de-codigo-abierto-y-urbanizacion-de-la-tecnologia-sobre-smart-cities>
- Severgnini, B. (21 de febrero de 2013). A geração transparente de que não se fala. *Corriere della sera*, Italia. Recuperado de: <http://www.voxeurop.eu/pt/content/article/3438551-geracao-transparente-de-que-nao-se-fala>
- Trenkle, N. (1998). ¿Qué es el valor? ¿Qué significa la crisis. Recuperado de: <http://www.krisis.org/1998/que-es-el-valor-que-significa-la-crisis/>
- UE (2007). The 7th framework programme funded european research and technological development from 2007 until 2013. [Informe] Recuperado de: <http://www.cordis.europa.eu/fp7/>
- Zizek, S. (2015b). Pensar o atentado ao Charlie Hebdo. Recuperado de: <http://blogdaboitempo.com.br/2015/01/12/zizek-pensar-o-atentado-ao-charlie-hebdo/>